DIE PHILOSOPHIE HERAKLEITOS DES DUNKLEN VON EPHESOS NACH EINER NEUEN...

Digitized by Google

15. 3. 399.

15. 3. 399.

Digitized by Google

Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

Erster Band.

Berlin.
Verlag von Franz Duncker.
(W. Besser's Verlagshandlung.)
1858.

Libreria editrice di proprietà
di
ERMANNO LOESCHER
TORINO
5, Via Carlo Alberto, 5.

Digitized by Google

Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

BIBLIOTECA NAZIONALE

Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen. — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Hegel.

Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.

Boeckh.

Erster Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

An dem Werke — einem Resultate vieljähriger Arbeit — welches nachstehend der Verfasser dem Publikum übergiebt, hat sich das horazische nonum prematur in annum, wenn auch nicht durch die Absicht und den Willen des Verfassers, überreichlich erfüllt. — Es war dasselbe bereits Anfang 1846 bis auf einen geringen Theil fertig ausgearbeitet, und eben wollte ich die Hand an die Beendigung desselben legen, als mich damals plötzlich ein Interesse anderer Art — denn in jeder Hinsicht bleibt das Wort des Sophokles wahr:

πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει —

in ein Meer praktischer Kämpfe stürzte und fast zehn Jahre hindurch hinderte, mich der Vollendung dieses Werkes zu unterziehen. Kaum sah ich mich jedoch der Möglichkeit theoretischer Muße wiedergegeben, als ich nach kurzer Erholung im Winter 1855 an die Revision und Beendigung desselben ging.

Soviel über die Entstehungsgeschichte des Buchs. Es sei uns jetzt gestattet, von dem Rechte Gebrauch machend, welches sich Autoren ja in der Regel in dem Vorworte beizulegen pflegen und dessen wir vielleicht bei der Natur unseres Gegenstandes mehr als Andere bedürftig sind, Etwas über Zweck und Standpunkt unserer Arbeit zu sagen, sowie zuvörderst auf einige mit derselben verbundene Uebelstände aufmerksam zu machen, die, falls es nicht gelungen sein sollte, sie befriedigend zu umgehen,

Digitized by Google

vermöge ihrer in der Sache selbst wurzelnden nothwendigen Natur ein gewisses Anrecht auf milde Beurtheilung haben dürften.

Wie sehr eine neue, gründliche und eingehende Untersuchung der Philosophie des Herakleitos Noth that, darüber kann kein Streit sein; dies ist vielmehr in letzter Zeit von verschiedenen Seiten her übereinstimmend anerkannt worden. Die Geschichte der griechischen Philosophie kennt keinen Denker, um dessen Haupt speculativer Tiefsinn und alter Ruf mit Recht einen größeren „Strahlenschein" gewoben hätten, und der dennoch eigentlich weniger untersucht worden wäre, als Herakleitos. Während die Philosophie der Pythagoräer eine voluminöse Literatur aufzuweisen hat, hat die, wie wir zu zeigen gedenken, eine ganz andere Gedanken-Ausbeute gewährende Philosophie des Ephesiers nur sehr wenige Bearbeiter gefunden. Es verhält sich mit Herakleitos in der That so, daß er viel gelobt und wenig erforscht worden ist. — Bei der letzten und trotz ihrer großen Verdienste doch im Vergleich zu den Resultaten, die sie zu gewinnen übrig ließ, nicht nur dürftigen, sondern besonders auch in so vielen und gerade den wichtigsten Punkten wesentlich irrigen Darstellung der heraklitischen Philosophie durch Schleiermacher schien man es bewenden lassen zu wollen. Mit Recht sagt Bernays im Rhein. Museum Jahrg. VII. 1850: „Aber auch diese Hochachtung für den alten Weisen, welche sich fast bei jeder neuen Behandlung altgriechischer Philosophie steigerte, vermochte nicht zu frischer, weiter fördernder Arbeit anzuregen". (Und gerade der Punkt, den Bernays als den einzigen hervorhebt, in Bezug auf den man seit Schleiermacher über diesen hinausgegangen — die reale ἐκπύρωσις — dürfte sich als ein gründlicher Irrthum ergeben.)— Der Grund hiervon mochte einestheils darin liegen, daß für Heraklit, gerade wegen der abgeschlossenen Consequenz und Einheit seines Systems, schlechterdings nur auf dem Wege mühevoll-monographischer Untersuchung und Darstellung seines gesammten Systems Resultate von einiger Erheblichkeit zu gewinnen waren, — und zu einer solchen mehr Muße erforderlich, als anderen mit anderen Arbeiten Beschäftigten gegönnt war; anderentheils darin, daß die so großen Schwierigkeiten der Sache vielleicht hin und wieder selbst

Digitized by Google

abschreckend wirken mochten. Denn freilich liegen diese bei keinem der vorplatonischen Philosophen auch nur entfernt in demselben Grade vor, wie bei Herakleitos. Schon das Alterthum selbst vindicirte ihm den Beinamen des „Dunklen", und bekannt ist die von Sokrates erzählte Anekdote, trefflich sei, was er aus dem Werke des Ephesiers verstanden, und so glaube er auch, daß gleich trefflich sein werde, was er nicht verstanden; aber es bedürfe eines delischen Schwimmers, um sich durch das Buch hindurchzuarbeiten. Ja selbst platonische Stellen sind vorhanden, in welchen dieser Meister der griechischen und genaue Kenner der heraklitischen Philosophie auf die Räthselhaftigkeit derselben hinweist. War diese so groß in einer Zeit, wo die Schrift des Ephesiers noch in Aller Händen war, war sie sogar für einen Plato, der, wie erzählt wird, in seiner Jugend selbst Heraklitiker war, bemerklich genug, um von ihm als eine charakteristische Eigenschaft derselben hervorgehoben zu werden — wie sollte man sich heut, wo diese Schrift untergegangen und nur kurze Bruchstücke derselben auf uns gekommen sind — so leicht der Hoffnung hingeben, diese Dunkelheit in Helle zu verwandeln?

Trat man an diese Bruchstücke selbst heran, so fühlte man sich sofort mächtig ergriffen durch den seltsamen und tief gedankenvollen Ton, der fast aus jedem derselben dem Forscher entgegenwehte, aber ebensosehr durch die Schwierigkeit dieser, wie es scheinen mußte, vieldeutigen speculativen Sentenzen zu den Angaben der Berichterstatter, als zu einem Leitfaden des Verständnisses, zurückgeworfen. Hier aber mußte man fast fürchten, in einem Meer des Irrthums sich zu verlieren. Denn von welchen offenbaren Widersprüchen und Unrichtigkeiten wimmelten nicht diese Angaben selbst bei den besseren Quellen unter den Alten! Es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Mißverständniß heraklitischer Philosophie nicht viel jünger war, als sie selbst. Und stand dies so — welche Gewähr, von den scheinbar mehr zusagenden Berichten nicht vielleicht umsomehr irre geführt zu werden! Welche Gewähr, nicht den wesentlichsten Täuschungen zu unterliegen, zumal die Einen von jenen Schriftstellern, welche am meisten ein tieferes Studium des Ephesiers verriethen — die Neuplatoniker — mit jeder Art von Unglauben zu belasten

Digitized by Google

Mode geworden war, während bei den Anderen, denen man eher geneigt gewesen wäre, Glauben zu schenken — den Stoikern und den aus ihnen schöpfenden Berichterstattern — offenbar mit den heraklitischen Begriffen und Lehren eine Alteration vorgegangen war, von welcher, wenn man auch vielleicht weit entfernt war, sie in ihrer wahren Natur und Beschaffenheit zu erfassen, doch die allgemeine Thatsache ihres Eingetretenseins nicht übersehen werden konnte. Und schon die abstracte Terminologie, in welcher in Allem, was stoischen Quellen entflossen ist, die heraklitischen Philosopheme auftreten, mußte daran verzweifeln lassen, in ihnen einen sichern Compaß zu gewinnen zur Erkenntniß einer Philosophie, bei welcher in Folge ihrer inneren Eigenthümlichkeit mehr als bei jeder andern auf den Ausdruck selbst und seine sprachliche Wurzel zum Verständniß ihrer Begriffe ankömmt; einer Philosophie, welche vielleicht in höherem Grade als die meisten an der Erfüllung jenes allgemeinen Gesetzes der Sprach-Entwicklung mitgearbeitet hat, die ursprünglich sinnliche Bedeutung der Wortwurzeln in begriffliche Bestimmungen überzuführen; einer Philosophie, welche aber eben deshalb bei ihren Begriffsbestimmungen die eigenthümliche Mittelstellung einnimmt, daß ihr die ursprünglich sinnliche Bedeutung des Wortes noch ebenso wesentlich ist, als die von ihr selbst mit ihm vorgenommene und nur mit Hülfe jener Primärbedeutung wahrhaft erkennbare Verarbeitung desselben zum geistigen Begriff. — Schienen endlich doch selbst jene Gewährsmänner, welche mit Recht für alle ältere griechische Philosophie als Musterzeugen und gleichsam als kanonische Quellen gelten müssen, schienen doch selbst bis jetzt Plato und Aristoteles in Widerstreit mit einander in Bezug auf einen so hauptsächlichen und das gesammte System der heraklitischen Naturlehre bedingenden Punkt, wie die ἐκπύρωσις zu sein. War dies aber der Fall, — und Aristoteles mußte noch andere Vorwürfe hinnehmen — wo sollte da noch Rath gehofft und erholt werden!

Es liegt auf der Hand, daß so große Schwierigkeiten, wenn überhaupt, so nur dadurch überwunden werden konnten, daß mit der emsigsten monographischen Sorgfalt alles über Heraklit vorhandene Material — und die Schleiermacher'sche Darstellung hatte noch eine

Digitized by Google

sehr reichliche Ausbeute desselben zu gewinnen übrig gelassen — hervorgesucht und jedem einzelnen Fragment und Bericht die reciproque Aufgabe gestellt wurde, sich an der Totalität des vorhandenen Stoffs zu bewähren oder zu erläutern.

So kam es denn, daß obwohl von den Größesten unserer Philologen und Philosophen, von Männern wie Wyttenbach, Boeckh und Creuzer, Hegel und Schelling mit sichtlicher Vorliebe ausgezeichnet und hin und wieder auch mit einzelnen fruchtbaren Andeutungen besprochen, Herakleitos dennoch im Ganzen bis auf den heutigen Tag, und zwar in einer Weise, für welche die Geschichte weder der vornoch der nachplatonischen Philosophie irgend eine Parallele liefert — ein Buch mit sieben Siegeln für uns geblieben ist! So kam es, daß man nicht nur die wesentlichsten Theile seiner Philosophie ganz übersehen, die wahre Tiefe seines Logosbegriffes, die Bedeutung seiner unsichtbaren Harmonie, sein Verhältniß zum religiösen Geiste, die wirkliche Natur seines Elementarprocesses und seiner principiellen Bewegung, sowie sein genetisches Verhältniß zu Plato verkannt und die Stellung, welche er in den platonischen Dialogen einnimmt (— welches Beides wir nach den im ontologischen und physischen Theile gegebenen Grundlagen zuletzt in der Lehre vom Erkennen zur Schlußentwickelung gebracht haben —) nebst so vielem Anderen nicht richtig gewürdigt und daher in nothwendiger Folge von allem diesen auch die wahre Bedeutung Heraklits und seine wirkliche Stellung und Einwirkung in der Geschichte ds Gedankens nicht erfaßt hat, — sondern daß man selbst in Bezug auf den eigentlich physischen Theil seiner Philosophie, mit welchem man sich bisher fast ausschließlich zu schaffen machte, gerade den wesentlichsten Inhalt derselben, die Function seiner Sonne und seine wahre, mit so grandioser Consequenz von ihm durchgeführte systematische Kosmologie, nicht einmal geahnt hat.

Im Allgemeinen machte man auch, so schwer derartige Geständnisse zu fallen pflegen, gerade Seitens der größten Gelehrten kein Hehl daraus, daß die Philosophie des Ephesiers immer noch fast eine terra incognita geblieben war, und mit der größten Unsicherheit bewegte

Digitized by Google

man sich gerade von competenteſter Seite, wenn es darauf ankam, über heraklitiſche Sätze ein Urtheil zu fällen. „Kein Wunder — ruft Boeckh bei dem Anlaß der Interpretation einer heraklitiſchen Stelle aus — daß uns dieſer Satz beinahe unverſtändlich iſt; wer wollte es anders erwarten von dem, welchem ſchon das Alterthum den Beinamen des Dunklen gegeben hat und welcher mehr errathen, geahndet, als erklärt werden wollte?“ — Und ebenſowenig wurde hierin durch das Erſcheinen des Schleiermacher'ſchen Werkes eine Aenderung hervorgerufen. Lange nach demſelben geſteht nicht nur Gottfried Herrmann bei Gelegenheit einer von ihm über ein anderes Bruchſtück aufgeſtellten Conjectur: „Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare etc.“, ſondern ſelbſt ein ſo großartiger und geiſtvoller Gelehrter, wie Creuzer, welcher dem Epheſier gerade ein ſo ſpecielles Studium gewidmet hatte, ihn ſo häufig gelegentlich beſpricht und ſogar einſt eine Herausgabe ſeiner Fragmente verſprochen hatte, ruft aus, als er in ſeiner Anzeige der „Schriften chriſtlicher Philoſophen über die Seele“ (Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1838, Nr. 16. u. 17.) auf Herakleitos zu ſprechen kommt: „Bei dieſem tiefen Denker iſt man jedesmal in Verlegenheit, ſeine wahre Meinung auszumitteln!“ —

Wir haben uns geſtattet, die großen Schwierigkeiten unſerer Aufgabe deshalb hervorzuheben, weil ſich aus denſelben ein erſter und faſt nothwendiger Uebelſtand für die Form unſerer Darſtellung ergiebt, für welchen wir die Indulgenz des Leſers in Anſpruch zu nehmen wünſchen.

Es wird nämlich nach dem Geſagten von ſelbſt erhellen, daß ein Werk, welches nun dennoch darauf ausging, dem Epheſier den lange genug behaupteten Titel des „Dunklen“ zu entreißen, ſich nur zu häufig in der Gefahr befinden mußte, zwiſchen einem Zuwenig und Zuviel im Erklären wie im Beweiſen die rechte Mitte zu verfehlen. Wir geſtehen, daß wir uns, wo uns ſolche Gefahr zum Bewußtſein kam und eine Wahl geboten ſchien, mindeſtens wenn es ſich um Fundamentalpunkte handelte, meiſt eher für das Zuviel als die

Digitized by Google

levior culpa entſchieden haben; hauptſächlich deswegen, weil hierdurch nur ein Tadel für den Darſteller veranlaßt werden kann, das entgegengeſetzte Verfahren aber Unklarheit und Ungewißheit und ſomit Nachtheil für die Sache nach ſich ziehen konnte.

Aus dem Grundſatz, für das Verſtändniß und die Beurtheilung jedes Einzelnen die Totalität des heraklitiſchen Stoffes als Prüfungs-Maaßſtab aufzuſtellen, mußte ſich, wenn die Rudera dieſes Verfahrens auch der Hauptſache nach im Laboratorium zurückzubleiben hatten, doch ſelbſt für das fertige Product noch eine Menge von Hin- und beſonders Rückverweiſungen auf früher Erörtertes ergeben, welche die Darſtellung hin und wieder vielleicht breit und ungefällig machen können, welche aber der Verfaſſer für ſo nothwendig erachtet, daß er trotz der großen Mühe, mit welcher dieſe Rückbeziehungen verbunden waren, ſie noch bedeutend hätte vermehren müſſen, wenn er ſich nicht entſchloſſen hätte, ſie durch einen nicht ohne Sorgfalt gearbeiteten Index zu ergänzen.

Ein anderer für unſeren Philoſophen eigenthümlicher Umſtand trat noch hinzu, die Schwierigkeit der Darſtellungsform zu vergrößern. Es wird im Verlaufe des Werkes ſelbſt ſeinen Nachweis finden, wie die Philoſophie des Epheſiers zum erſtenmal wahrhaft *Syſtem* iſt, inſofern nämlich ihr principieller Gedanke ebenſoſehr Grundlage der Ontologie und Theologie, der Ethik und des Erkennens, als der Phyſik iſt und von Herakleitos auch mehr oder weniger nach *allen dieſen Gebieten hin* ausgeführt worden iſt. Es wird aber daſelbſt zugleich ſeine Auseinanderſetzung empfangen, wie und vermöge welcher inneren Nothwendigkeit dieſe verſchiedenen Adern des Geiſtes bei Heraklit zwar bereits alle *vorhanden* ſind, ihm aber noch ungeſondert in das Eine und göttliche Leben ſeines Begriffs durcheinanderfließen. Für uns entſtand hieraus die Pflicht, ſeine Philoſophie — immer feſthaltend, daß in ihr ſelbſt nicht einmal die begrifflichen Unterſchiede dieſer Gebiete zur ſyſtematiſchen Anerkennung gekommen waren — in die vier Abſchnitte der Ontologie, der Phyſik, der Lehre vom Erkennen und der Ethik zu zerlegen.

Digitized by Google

Hieraus ergiebt sich aber von selbst, daß die Sonderung der Fragmente und Berichte nach diesen Abtheilungen von einer nicht geringen Mißlichkeit sein mußte, und nicht immer zu vermeiden war, daß Bruchstücke oder Zeugnisse, welche ebensosehr für die ontologischen wie physischen, oder für die physischen wie ethischen Anschauungen Heraklits von Wichtigkeit sind, eben deshalb wiederholt aufgeführt werden mußten, um jedesmal nach der gerade in Rede stehenden Seite betrachtet und ausgebeutet zu werden.

Combinirt man den letzterwähnten Umstand mit dem früher Hervorgehobenen und erwägt, wie häufig der Fall eintreten konnte, daß einerseits Bruchstücke und Berichte, welche zum Behufe eines bestimmten Beweises an einem gegebenen Ort zu allegiren waren, das tiefere und ganze Verständniß ihres Inhalts erst successive nach der Entwickelung weiterer heraklitischer Ideenreihen und durch die Zusammenhaltung mit andern Bruchstücken und Ergebnissen finden konnten, wie mißlich aber und strengerer Forschung unangemessen es andrerseits ist, Resultate, statt sie von selbst entstehen zu lassen, assertorisch vorauszunehmen, — so wird sich hieraus die Nothwendigkeit einer andern Erscheinung erklären. Es wird sich nämlich erklären, warum Fragmente und Zeugnisse angeführt, scheinbar vollständig interpretirt und fallen gelassen, später aber, nachdem die erforderliche Grundlage gewonnen war, von Neuem wieder aufgenommen und nach ihrem concreteren Inhalte entwickelt werden mußten, und so nur mählich die ganze Tiefe ihrer Bedeutung aufrollen konnten. Die Betrachtung einiger Fragmente, z. B. derjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, von der unsichtbaren Harmonie, die Entwickelung des Logosbegriffs ꝛc. ziehen sich eigentlich durch die gesammte Darstellung hindurch und erlangen erst in den §§ 34—38. ihren Abschluß. —

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß wenn wir fast immer Bruchstücken wie Berichten unsere Uebersetzung hinzufügten, dies nicht sowohl deshalb geschah, um hierdurch das Werk auch Solchen zugänglich zu machen, welche der Ursprache nicht hinreichend mächtig

Digitized by Google

ſind, ſondern vielmehr hauptſächlich deshalb, weil uns die dadurch bedingte Schärfe und Klarheit der wiſſenſchaftlichen, gedankenmäßigen Auffaſſung von einem nicht geringen Vortheil für die Sache ſelbſt ſchien. Mindeſtens glauben wir im Stande zu ſein, gar manche Irrthümer zu bezeichnen, welche ſchwerlich hätten entſtehen und Geltung gewinnen können, wenn man ſich immer dieſes Verfahren zum Grundſatz gemacht hätte. —

Ein polemiſcheres Ausſehen vielleicht, als wir ſelbſt wünſchten, hat die Darſtellung hin und wieder dadurch erhalten, daß wir uns oft genöthigt ſahen, entgegenſtehende Anſichten und Auffaſſungen der bisherigen Bearbeiter des Epheſiers anzuführen und mehr oder weniger umſtändlich zu widerlegen. Denn gerade Männern von anerkannter Autorität, wie Schleiermacher, Brandis, Ritter ꝛc. gegenüber, haben wir dies bei den wichtigeren Punkten für eine Pflicht der Beſcheidenheit gehalten. Wo dagegen Mißverſtändniſſe und irrige Anſichten weder durch plauſible Gründe, noch das Gewicht eines ſolchen Namens unterſtützt waren, ſchien es uns geſtattet, ſie ſchweigend zu übergehen. —

Dies war es, was wir uns für verpflichtet gehalten, als Rechenſchaftsablage über die Form unſerer Darſtellung zu ſagen. —

Jetzt einige Worte über Zweck und Standpunkt des Werkes.

Schleiermacher äußert im Eingange ſeiner Darſtellung (p. 321): „Wer auf dieſe Weiſe aus beiden, Zeugniſſen und Bruchſtücken, einen Kranz geſchickt und bedeutſam zu flechten wüßte, ohne eine hineingehörige Blume liegen zu laſſen, von dem würden wir glauben müſſen, daß er uns Wahres lehre, und alles Wahre, was wir noch wiſſen können von der Weisheit des Epheſiers". Wenn Schleiermacher in dieſen Worten an den Tag zu legen ſcheint, daß er ſelbſt ſich dieſes Ziel kaum geſteckt habe, ſo müſſen wir nicht nur geſtehen, daß wir demſelben allerdings nachgeſtrebt haben, ſondern daß ſelbſt dies Ziel uns doch nur als ein nebenſächliches, als überall nur Mittel zum Zweck gegolten hat. Unſere eigentliche Aufgabe — wir müſſen es

Digitized by Google

bekennen, auf die Gefahr hin, dadurch einen strengen Maaßstab der Beurtheilung hervorzurufen — lag höher hinaus.

Die Geschichte der Philosophie hat aufgehört, für eine Sammlung von Curiosis, für eine Zusammenstellung von willkürlichen oder zufälligen Ansichten zu gelten. Auch der Gedanke ist erst ein historisches Product; die Geschichte der Philosophie — die Darstellung seiner in stetiger und nothwendiger Continuität sich vollziehenden Selbstentwickelung.

Einen Beitrag zu dieser Entwickelungsgeschichte des welthistorischen Gedankens zu liefern, — die eingreifende weltgeschichtliche Stellung, welche Herakleitos in diesem gesetzmäßigen Processe einnimmt, seine Entstehung wie seine Fortwirkung in demselben, wenn auch selbst nur in Umrissen, klar zu legen — das war der Hauptzweck, dem wir nacheiferten, die Meta, die wir uns wie ein immer nur von mäßiger Ferne aus zu erreichendes Ziel steckten, und der wir zuerst in allgemeinen, dann in immer genauer eingehenden, wenn auch oft kurzen Andeutungen uns zu nähern suchten; ein Zweck, der selbst wieder die weiteren Theile der Aufgabe bestimmte, die wir uns setzen mußten. „Offenbar — sagt ein geistvoller moderner Gelehrter — geht die deutsche Wissenschaft seit Winkelmann, Herder und Kant bewußt und unbewußt auf eine weltgeschichtliche Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge hin, und sucht diese durch die Vereinigung der Philologie, Historie und Philosophie zu bewerkstelligen, deren Trennung in den letzten zweihundert Jahren die Quelle endloser Mißverständnisse und Verwirrungen gewesen ist.“ Unsern bescheidenen Antheil zu dieser Vereinigung, zu diesem ἱερὸς γάμος der modernen Wissenschaft beizutragen, mußte also ein Zweck sein, den wir uns zu stellen hatten. —

In der That wird die Geschichte des philosophischen Gedankens nicht weniger wie jeder andere Abschnitt des historischen Geistes an dieser Vereinigung zu participiren haben. Und die Zeit wird kommen, wo die Geschichte der Philosophie ebensowenig wie diejenige der Religion, der Kunst, des Staats oder der Lebensformen der bürgerlichen

Digitized by Google

Gesellschaft als eine isolirte Disciplin für sich geschrieben, sondern alle in ihrer concreten Wechselwirkung in dem Pantheon des historischen Geistes — und so erst in ihrer lebendigen Entstehung und Einheit — werden aufgefaßt und dargestellt werden. Wenn aber die Geschichte der Philosophie wie alle geschichtliche Entwickelung von innern und nothwendigen Gesetzen beherrscht wird, so wird, wenn irgendwo, so gewiß in ihr, dieser Geschichte des Erkennens, das Gesetz der Entwickelung des Erkennens mit dem Gesetze der Erkenntniß selbst zusammenfallen müssen.

In dem vorher Gesagten ist aber bereits noch ein Anderes enthalten. Dies nämlich, daß die Geschichte der Philosophie als des wissenschaftlichen, sich begreifenden Gedankens nicht nur eine Continuität für sich ist in dem aparten Himmel des ideologischen Bewußtseins, sondern diese Continuität selbst sich erst vermittelt durch die gedoppelte Stellung, welche die Philosophie zu dem populären, vorstellenden Bewußtsein und den von ihm ausgefüllten Kreisen der Wirklichkeit einnimmt. Diese Stellung ist die gedoppelte, daß die Philosophie in diesem vorstellenden Bewußtsein die Basis hat, aus welcher sie sich ablöst und entwickelt, und daß sie ebenso ihrerseits selbst wieder zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins und der ihm angehörigen Wirklichkeit niederschlägt, — ein Zusammenhang, den wir nach beiden Seiten hin mindestens anzudeuten hatten. Die erstere Seite dieses Zusammenhanges ist es, welche vorzüglich schon lange die Nothwendigkeit fühlbar machte, die Philosophie wenigstens nicht von der Religionsgeschichte in gänzlicher Trennung zu behandeln, eine Nothwendigkeit, welche sich in letzter Zeit immer mehr und mehr Geltung verschafft hat. Diese Seite nöthigte auch uns, auf die Untersuchung des Verhältnisses Heraklits zu den orientalischen Religionen einzugehen. Mindestens was unsern Philosophen betrifft, ganz abgeneigt der Art dieses Zusammenhangs, welche man wieder neuerdings von verschiedenen Seiten her hat annehmen wollen, hatte sich uns vielmehr von jeher eine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß Heraklits zu den verschiedenen Religionskreisen ergeben, eine Ansicht,

Digitized by Google

welche wir in dem Werke näher entwickelt haben. Zwar läugnen wir nicht, wie begründet an sich der warnende Ausruf ist, den Bernays im Rhein. Mus. VII. 93. in dieser Hinsicht ergehen läßt: „Mag immerhin wer Lust und Kraft dazu fühlt, schon jetzt es unternehmen, die Frage, „„ob irgend persische Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Ephesiers gehabt"" — mit diesen Worten giebt sie Schleiermacher (S. 532) der Erledigung späterer Bearbeiter anheim — bejahend zu entscheiden durch deutliches Aufzeigen der innern Verwandtschaft beider Lehren". Und wenn diese Warnung auf unsere mangelhafte Kenntniß des Parsismus aufmerksam machen soll, so kann sie gewiß mindestens ebensosehr in Bezug auf ägyptische Religion gelten. Nichtsdestoweniger haben wir geglaubt, daß dasjenige Verhältniß Heraklits zu den religiösen Kreisen, welches wir im Eingange der Darstellung vorläufig auseinandergesetzt und in Bezug auf Persisches in dem § 16. (vgl. § 35.), in Bezug auf Orphisches und Aegyptisches aber fortlaufend in dem ganzen Werke zu belegen gesucht haben, schon bei unserer gegenwärtigen Kenntniß jener Religionslehren zur Gewißheit zu bringen sei. Wir hätten selbst diese Parallelen bedeutend vermehren können, — wir geben andrerseits ebensogern einzelne dieser Parallelen Preis. Worauf es uns fast allein dabei ankam und was wir in der That nachgewiesen zu haben hoffen, ist jenes allgemeine Verhältniß selbst, welches wir seines Orts entwickelt haben.

Ebenso mußte andrerseits der Zusammenhang und das Fortwirken Heraklits in der Geschichte der Philosophie, besonders in Bezug auf Plato und die Stoiker auf Erörterungen führen, welche ohne eine neue und eingehende, wenn auch nur theilweise Untersuchung dieser selbst nicht möglich waren.

In Bezug auf die Stoa mußte aber auch häufig umsomehr auf die Betrachtung von Einzelheiten eingegangen werden, als der oben berührte Niederschlag des philosophischen Gedankens zum Inhalt des gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseins sich häufig schon innerhalb der Philosophie selbst durch das Medium einer unspeculativen und reflectirenden — und hierdurch dem populären Bewußtsein nahestehenden

Digitized by Google

Richtung — zu vermitteln anfängt, und es nicht wird geläugnet werden können, wie häufig sich die Stoiker in einem solchen Verhältniß zu den heraklitischen Begriffen befinden.

Die Wahrnehmung aller dieser dargelegten Gesichtspunkte hat veranlaßt, daß wir trotz der uns aufgelegten möglichsten Beschränkung, der Darstellung Heraklits einen Raum widmen mußten, wie er bisher bei Behandlung der älteren Philosophen ohne Vorgang ist. — Wer aber verdiente ihn mehr als Herakleitos, der, selbst abgesehen von seiner philosophischen Bedeutung im engeren Sinne, durch die unvergleichliche Genialität seines Geistes anticipando Erkenntnisse aussprach, welche es der Physiologie im modernen Sinne des Wortes um so viel später erst zu bestätigen gegeben war! —

Endlich ist hier der Ort, meinen anerkennendsten Dank dem Curatorium der Kgl. Universitätsbibliothek zu Bonn und insbesondere noch dem Oberbibliothekar derselben, Herrn Prof. Dr. Ritschl, auszusprechen für die so liberale und hülfreiche Art, in welcher mir dieselben die Benutzung der dortigen Bibliothek nach Düsseldorf, meinem Wohnorte hin, gestattet haben.

Und so schließen wir denn, zu der Darstellung selbst übergehend, diese Vorbemerkungen mit dem Ausrufe Boeckh's: „Wer hat in jener Zeit, entblößt von aller Erfahrung die mannigfaltige stets sich wandelnde Welt der Erscheinungen mit tieferem, großherzigerem Geiste aufgefaßt, wer in sinnvolleren Sprüchen ausgelegt — als Herakleitos!"

Ob es wirklich gelungen,

— „Mißverstandenes Wort, deutend nach ältestem Sinn"

wiederzugeben, — das werden Andere zu beurtheilen haben. Daß wir jedenfalls keine reelle Arbeit und Mühe zu diesem Zwecke gescheut haben, — so viel wird sich, glauben wir, jedem Sachkenner von selbst aufdrängen.

Berlin, im August 1857.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des ersten Bandes.

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Seite

Erstes Capitel. Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermachers Werk und Standpunkt. 1

Zweites Capitel. Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern. 12

Drittes Capitel. Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems. 45

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

§ 1. Identität des Gegensatzes. 71

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie. 90

§ 3. Bogen und Leyer. 105

§ 4. Der Streit. Die Dike. 115

§ 5. *Ὁδὸς ἄνω κάτω.* 128

§ 6. Die Seele als *ἀναθυμίασις*; der allgemeine Proceß. 143

Digitized by Google

Seite

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß. 155
§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg. 180
§ 9. Feuchte und trockne Seele. 190
§ 10. Theologie, Begriff und Subſtrat. Stellung Heraklits zum religiöſen Kreiſe. 204
§ 11. Theologie. Fortſetzung. 243
§ 12. Der Fluß. 286
§ 13. Das *περιέχον*. Das Allgemeine. 305
§ 14. Der Logos. 322
§ 15. Die *γνώμη*. Das Eine Weiſe. Das von allem Getrennte. . . . 335
§ 16. Die *Δίκη*. Das perſiſche Darſtellungsſubſtrat. Der Logos als Wort (Verbum). 350
§ 17. Unterſchied der *Δίκη* und *Εἱμαρμένη*. 374

Digitized by Google

Druckfehler des ersten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
8	6. v. u.	Commentaren	Commentatoren
8	9. v. o.	schlechtsinnigen	schlechthinnigen
10	18. „	p. 308	p. 358
14	16. „	Bearbeitungen	Bearbeiter
17	3. v. u.	mit dem	in dem
23	9. „	fortfährt;	fortfährt:
26	3. v. o.	ein Gegensatz	im Gegensatz
29	16. v. u.	eine bisher übersehene Stelle	eine Stelle
30	18. v. o.	hierauf nicht aber	hierauf, nicht aber
53	14. „	Nichtsein des Wegs	Nichtsein, des Wegs
60	11. „	in Allem übereinstimmen	in Allem ist, übereinstimmen
62	6. „	eine Philosophie	seine Philosophie
64	15. v. u.	im Sein	im Sinn
65	16. „	uns nur	uns nun
90	3. „	Eth. Nicodem.	Eth. Nicomach.
102	17. „	heraklitischer	heraklitischen
106	15. „	während sie	während es
106	11. „	nur das Beiwort	das Beiwort nur
143	10. „	meint	meinte
157	9. „	722	712
166	4. „	hier	hin
183	5. „	Mateorologie	Meteorologie
254	3. „	τὰς πολλοὺς συνουσιῶν	τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν
260	7. „	herauszuheben	hinauszuheben
300	3. „	quo .... quo	qui .... qui
304	13. v. o.	Dio Chys.	Dio Chrys.
330	5. „	(sc. ἥλιον),	ohne Komma
331	17. v. u.	Ath. leg. pro Christ. p. 7	p. 28
339	5. v. o.	entwickelte	entwickelt
339	18. „	als Weisen	als des Weisen
341	5. v. u.	Eigenschaft	Eigenschaft,

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen berichtigen. — Verbesserungen, die sich dem Leser von selbst ergeben, wie ausgelassene oder versetzte Accente ꝛc., sind hier übergangen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Allgemeiner Theil.

Einleitung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Capitel.

Literatur. Quellen. Blick auf Schleiermacher's Werk und Standpunkt.

Unter den Wendepunkten der alten Philosophie und des griechischen Geistes überhaupt ist es vom größten Interesse, den Uebergang von der ionischen Naturphilosophie in die Vernunft (νοῦς) des Anaxagoras zu beobachten. Die ionische Philosophie, d. h. diejenige Stufe der Philosophie, auf welcher der Gedanke, das Allgemeine, noch in der Form des Sinnlichen vorhanden ist, gelangt dazu, diese ihrem eigenen Innern und Bedeutung entgegengesetzte Form zu tilgen, und sich als das, was sie vorerst nur an sich war, als reinen von der Sinnlichkeit befreiten Gedanken zu erfassen.

Diesen Uebergang nun, mit welchem die ionische Philosophie es vollbringt, das sinnliche Sein von sich abzuarbeiten und den Gedanken aus seiner Gebundenheit im Naturdasein loszulösen, bezeichnet uns in seiner höchsten Form, aber noch innerhalb ihres eigenen Princips und Kreises, Heraklit.

Das Hauptsächliche bei Heraklit ist zunächst das, daß hier zum erstenmale der formale Begriff der speculativen Idee überhaupt — die Einheit des sich Entgegengesetzten als Prozeß — erfaßt wird.

Dies, was wir den abstracten Begriff des Speculativen überhaupt nennen können, ist das Centrum heraklitischer Lehre.

Ehe wir aber zu der Entwicklung dieses seines Begriffs und zu einem kurzen Nachweis des Verhältnisses seiner Philosophie zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern übergehen, wollen wir eine gedrängte Uebersicht der über unsern Philosophen erschienenen Literatur geben und uns dann zur vorläufigen Erörterung einiger allgemeinen Fragen wenden,

Digitized by Google

die uns, weil sie eng mit der ganzen Darstellungsweise und Methode Heraklits zusammenhängen, am zweckmäßigsten schien, schon in diesem einleitenden Theile zu berühren.

Heraklit hat ein Werk geschrieben: *περὶ φύσεως* (siehe Schleiermacher p. 317. 349). Die Zurückweisung der ihm fälschlich beigelegten Titel und der verschiedenen Berichte über dessen Inhalt lese man bei Schleiermacher p. 348 — 355 nach [1]).

Zu der Zurückführung des Titels: *„Μοῦσαι"* (Diog. Laert. IX, 12.) auf die Stelle bei Plato Soph. p. 242. e., wo Heraklit mit „Ionische Musen, *Μοῦσαι Ἰάδες"*, bezeichnet wird, kann angemerkt werden, daß wir auch sonst noch sehen, wie diese letztere Bezeichnung sich aus der Platonischen Stelle weiter fortgepflanzt hat. So Clem. Alex. Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. und Themist. orat. XXVI. p. 319. Hard., wo die Reihe der ionischen Philosophen „der Chor der ionischen Musen", *ὁ χόρος τῶν Ἰάδων* (*Μουσῶν*) genannt wird.

Der große Ruf, den Heraklit durchgängig im Alterthum genoß und die Wichtigkeit seiner Philosophie selbst für weit spätere Systeme bewirkten es, daß sein Buch schon unter den Alten zahlreiche Exegeten fand. Beson-

---

1) Befremdlich versichern Schleiermacher p. 317. 348 und Brandis Geschichte d. Phil. p. 151 Note p., daß außer dem Buch *περὶ φύσεως* nur noch Eines, „Zoroaster" betitelt, erwähnt werde, da man doch, wenn man einmal in der Stelle bei Plutarch adv. Colot. p. 1115. p. 556. Wytt. weder mit Reiske *Ἡρακλείδου* lesen, noch Fabricius Vorschlag (Bibl. Gr. T. I. p. 801. u. T. II. p. 302) annehmen will, jedenfalls sagen muß, daß ihm von Plutarch a. a. O. drei Schriften beigelegt werden, nämlich außer dem Zoroaster noch: *τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου* und *τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων**).

Gut hat Schleiermacher p. 349 sq. wahrscheinlich gemacht, daß Heraklit nur dies eine Werk: *„περὶ φύσεως"* geschrieben. Außer den von ihm beigebrachten Gründen kann man besonders noch anführen: Arist. Rhetor. III, 5. p. 1407: *ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*. Später hat man sich freilich mit mehreren Werken Heraklits getragen, cf. David. Proleg. Isag. Porphyr. etc. in den Schol. zu Arist. ed. Bekk. T. IV. p. 19: *περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου κτλ.* und Hesych. Miles. p. 26. ed. Or., der, obgleich er doch den Diog. Laert. wörtlich ausschreibt und dieser (IX, 7.) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι* sagt, dennoch dafür: *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τοῖς συγγράμμασι* setzt, cf. Suidas p. 884. ed. Bernh. und den Scholiast. zu Plato Theaet. (ap. Bekk. Comment. crit. T. II. p. 364: *τὰ τοῦ Ἡρακλείτου συγγράμματα· ἠγριωμένοι καὶ μεγαλόφρονες*).

---

*) Hierauf hat jetzt auch Bernays Rhein. Mus. 1850. VII. p. 92 sq. bereits aufmerksam gemacht, zugleich aber auf äußerst treffende Weise die Lesart *Ἡρακλείδου* sichergestellt.

Digitized by Google

ders die ſtoiſche Schule, die ihre ganze Phyſik, und wie wir ſehen werden, nicht nur dieſe, ihm entlehnte, mußte ein großes Intereſſe daran nehmen, das Andenken an ſeine Philoſophie aufzufriſchen und durch Auslegungen und Deutungen, zu denen ſeine Schrift ihrer Dunkelheit wegen den weiteſten Spielraum bot, den möglichſt engen Zuſammenhang zwiſchen ſeiner und ihrer Lehre herzuſtellen, ein Beſtreben, wobei, wie ſich ſpäter deutlich zeigen wird, ſehr oft der eigenthümliche heraklitiſche Sinn verflacht wurde, ja gänzlich verloren ging, ſo daß wir ihm viele der ungenauen und irrigen Berichte verdanken mögen, die über Heraklit curſiren.

Solche Verwiſchung ſeines eigenthümlichen Sinnes mußte ſchon deshalb ſtattfinden, weil nun ſeine Sätze in ſtoiſcher Terminologie vorgetragen wurden, nirgends aber mehr, als bei Heraklit auf Sprache und Form ankommt, weshalb denn ſtets da Vorſicht zu üben iſt, wo uns heraklitiſche Philoſopheme in dieſer Form begegnen.

Als Exegeten des Heraklit nennt uns nun Diog. Laert. IX, 15. zuerſt: Antiſthenes, den Schleiermacher (Einleitung zum Kratylos p. 16) mit dem Stifter der cyniſchen Schule für identiſch halten will. Er überſieht jedoch hierbei, daß Diog. an einer andern Stelle (VI, 19.) einen Antiſthenes den „Heraklitiker" (*Ἡρακλείτειος*) nennt, den er von jenem Chorführer der Cyniker abſcheidet; womit man vergl. Euseb. Praep. Ev. XV, c. 13 p. 816: *Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός*, (leg. *Ἡρακλείτειος*) *τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα*[1]). Ob er ihm aber eine beſondere Schrift, deren Titel Schleiermacher vermißt, gewidmet hat, iſt nicht ausgemacht. Vielleicht hat er ihn blos in den Diadochen (cf. Diog. L. IX, 6.) behandelt. —

Ferner wird uns von Diog. genannt:

Herakleides der Pontiker, der (cf. V. 88.) Exegeſen des Heraklit ſchrieb. — Dann

Kleanthes, nicht der Pontiker, wie uns Diog. am angef. Ort fälſchlich berichtet, ſondern der Aſſier, wie ihn Bake ad Posidon. p. 27 nach Diog. VII, 168. verbeſſert, der ſtoiſche Verfaſſer des Hymnus auf den Zeus. Dieſer ſchrieb (cf. VII, 174.) ebenfalls Exegeſen.

---

1) Wenn Schleiermacher noch nachträglich ſagt (Muſeum der Alterthumswiſſ. p. 319), er ſei nichts deſtoweniger geneigt, den Antiſthenes hier für identiſch mit dem Cyniker zu faſſen, ſo läßt ſich dies um ſo weniger halten, als unſer Antiſthenes hier offenbar auch der Verfaſſer der Diadochen iſt, die Diog. L. unter ſeinem Namen erwähnt (cf. IX, 6.) und aus denen er auch wirklich Notizen über Heraklit beibringt, in den Schriften Antiſthenes des Cynikers aber, die doch Diog. L. ſo ausführlich aufzählt, keine ſolche Schrift angeführt wird.

Digitized by Google

Sphairos, der Stoiker, schrieb (cf. VII, 178.) fünf Diatriben über Heraklit.

Außerdem werden uns von Diog. L. noch aufgeführt:

Pausanias „ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτίστης", Nikomedes, Dionisius und Diodot (cf. Suidas p. 1238 ed. Bernhardy).

Scythinos der Jambograph soll, wie Diog. L. IX, 16. aus Hieronymus erzählt, den Heraklit versificirt haben, wobei man mit H. Ritter Geschichte der ionischen Phil. p. 79 vermuthen kann, daß daher die Hexameter rühren, in denen heraklitische Sätze zuweilen angeführt werden und sich daher auch die Angabe bei Suidas s. v. p. 884 ed. Bernh. schreibe, (vergl. Schleiermacher p. 349) Heraklit habe vieles poetisch „ποιητικῶς" geschrieben, ein Irrthum, der sich selbst noch bei Bode de Orpheo p. 69 n. 40 und p. 99 n. 86 (Göttingen 1824) findet.

Von allen diesen Werken und Exegesen ist nichts bis auf uns gekommen. Uns dienen als Quellen für die heraklitische Philosophie außer Plato und Aristoteles hauptsächlich Plutarch, Sextus Empirikus und Clemens von Alexandria u. A. Ueber die Beschaffenheit dieser Quellen, von denen in Bezug auf Heraklit auch die beste nicht unbefangen hingenommen werden darf, wird später an seinem Ort gesprochen werden. Von allen Quellen die beste und lehrreichste ist Plato, der uns auch da, wo er nicht gerade Bruchstücke Heraklits mittheilt, häufig ganz unschätzbare Winke und Nachrichten über die Philosophie Heraklits giebt, auf die noch lange nicht genügend Rücksicht genommen worden sein dürfte. Wir hoffen die meisten unserer Resultate gerade durch Platonische Stellen bestätigen zu können. Nur ist es Plato's Art, den Ephesier nicht immer da zu nennen, wo er ihn bespricht. Vorzüglich reich an solchen lehrreichen Zügen sind einzelne Partieen des Theaetet und besonders der Kratylus! Inwiefern das in diesem Gesagte blos von den Schülern Heraklits gilt, die, wie wir wissen, oft die Lehre des Meisters übertrieben und sie zu Consequenzen entwickelten, die so folgerichtig sie auch sein mochten, dennoch eben so sehr schon den unmittelbarsten Gegensatz zu Heraklits eigener Lehre bildeten, wird sich in der Folge näher herausstellen. Denn wir wissen genug von Heraklit, um in den allermeisten Fällen sowohl aus dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie heraus, als mit Hülfe anderer Zeugnisse und Beweise, mit Sicherheit entscheiden zu können, was sich auf den Meister selbst erstrecke und was nicht. Ueberhaupt, so begreiflich und berechtigt auch die Klage sein mag, daß so weniges von Heraklit auf uns gekommen sei, so ist doch noch immer genug auf uns gekommen, um, bei sorgfältiger Zusammenfassung des Vorhandenen, Fragmente wie Zeugnisse, nicht nur in der

Digitized by Google

Hauptsache den vollkommenen Begriff sowohl von Heraklits Gedankeninhalt und geistigem Standpunkt, als auch von seiner Manier und Darstellungsform zu gewinnen, sondern selbst den gesammten Umriß seines durchaus fest in sich geschlossenen Systems mit Sicherheit feststellen zu können. Auffallend ist übrigens, wie höchst wenig grade die sämmtlichen Commentatoren des Aristoteles, Simplicius kaum ausgenommen, direct aus der Philosophie des Ephesiers beibringen; doch sind sie durch Urtheile, die sie über ihn abgeben, oft wichtig. Reichlicheres, freilich nur mit Vorsicht zu Benützendes findet man bei den Neu-Platonikern. — Interessant ist es zu sehen, daß viele Kirchenväter, von denen man dies bisher nicht angenommen hätte, dem Heraklit ein besonders eifriges Studium gewidmet zu haben scheinen und wenn sie ihn in der Regel auch nicht nennen, wo sie seine Philosophie besprechen, dennoch (z. B. die beiden Gregore, Athenagoras u. A.) mannigfache Ausbeute für ihn gewähren, in Bezug auf das Verständniß desselben sich aber gar sehr auszeichnen und häufig nicht nur die Commentatoren des Aristoteles, sondern auch spätere Forscher weit übertreffen.

Eine besonders reichhaltige, wenn auch mit ganz besonderer Schwierigkeit verknüpfte Ausbeute für Heraklit schien uns aus den Schriften der Stoiker, resp. den noch vorhandenen Resten derselben möglich zu sein. Es wird erst im Verlauf des ganzen Werkes näher hervortreten können, welches das Verhältniß des stoischen Systems zu dem heraklitischen ist, das sich uns bei der Untersuchung ergeben hat. Hier können wir selbst auf die Gefahr hin, nicht ganz richtig aufgefaßt zu werden, nur soviel sagen, daß die stoische Philosophie einerseits sich noch viel enger und treuer, als man bisher angenommen hat, überall an das System des Ephesiers anschließt, und andrerseits doch grade den speculativen Kernpunkt desselben überall verkennt, weshalb sie nothwendig den Ephesier im Anschließen selbst wesentlich wieder alterirt. Daß es unter diesen Umständen eine eben so mögliche als schwierige Scheidungsoperation war, Ausbeute aus den Stoikern für Heraklit zu gewinnen, liegt auf der Hand. Ob uns dieselbe geglückt ist, werden Andere zu beurtheilen haben.

Von den Neuern hat zuerst Stephanus in der poesis philosophica einen dürftigen Anfang gemacht, indem er einige Fragmente und hierauf die untergeschobenen Briefe folgen ließ[1]).

1) Hierzu ist seitdem ein neuer unedirter gekommen, den Boissonade Adnotatt. ad Eunap. T. I. p. 424 im Jahre 1822 aus einer Handschrift mittheilte und aus dem schon früher Politian. Miscell. c. 51. ein Stück übersetzt hatte, cf. Hemsterh.

Digitized by Google

Dann handelte über ihn Rad. Cudworth, im Syst. intellect.; Pfannerus im System. theolog. gentil. purior. Bas. 1697 p. 421 sqq.; Gottfr. Olearius in zwei Abhandlungen de principio rerum naturali ex mente Heracl. exercitatio Lips. 1697 und de rer. nat. gen. ex mente Her. dissertatio 1692 (abgedruckt in Stanleianae hist. Philos. IV. c. 6, p. 452 — 487).

Diese Gelehrte beschäftigt sehr die Frage, ob Heraklit ein Atheist zu nennen sei oder nicht, cf. J. Fr. Buddeus in Thesibus de atheismo c. I, § 30 p. 80 sqq., id. in Analectis hist. phil., Halae 1706 p. 211, und endlich im Compend. hist. phil. c. I. § 12, p. 19. Ferner Brucker hist. phil. de ideis p. 129, hist. crit. phil. I, p. 1208 sqq. Lips. 1742 und Supplement II. ad histor. in Schellhornii Amoenitat. Litter. Tom. VIII, p. 312 sqq. Meiners in der histor. doctrinae de deo p. 347 sqq.; id. hist. doctrin. ap. Graecos T. I. p. 619 sqq. und in der Vorrede zu T. II. p. XXI. Tiedemann, Geist der specul. Philos. T. I. p. 198. Marb. 1791 und im Syst. der stoischen Philos. T. II. p. 99 sq. und Tennemann Gesch. der Philos. Lpz. 1798. —

Besondere Theile seiner Philosophie behandelten Wesseling Miscell. Observ. Vol. V. Tom. III. p. 42 sqq. Heyne Opusc. Vol. III. p. 103 sqq. (Göttingen 1788) und Gessner, Disp. de animabus Heracl. et Hippocr. in Commentt. Soc. Gott. I. p. 67 sqq.; cf. die Diatribe in den Actis erudit. German. LVII. und LVIII. Tom. V. p. 652 sq. p. 710 sq. und Wyttenbach Disput. de Opinionib. veter. Philos. de Animor. Immort. in den Actis Sodalit. Teyler. Harlem. 1783. —

Bei weitem Verdienstlicheres leisteten Creuzer in Creuzer und Daubs Studien T. II. p. 224 sqq. (1805), der ihn auch mit oft fruchtbaren Andeutungen in seiner Symbolik und Mythologie bespricht, und Böckh in denselben Studien T. III. p. 6 sqq. (1807).

Nach diesen Vorarbeiten erschien Berlin 1808 im Museum der Alterthumswissenschaft I. 3 die Schleiermacher'sche Darstellung Heraklits [1]) aus Fragmenten und Zeugnissen.

---

ad Lucian Tim. § 22. T. I. p. 384. ed. Bipont. Dieser letztere Brief ist aber noch viel weniger ächt als seine Brüder.

1) Nach Schleiermacher hat man sich begnügt in den Geschichten der ionischen oder griechischen Philosophie die Resultate seiner Darstellung, ohne irgend über dieselbe hinauszugehen, kurz zusammenzufassen; so besonders H. Ritter, Gesch. der ion. Phil. p. 68—163 und Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. T. I. p. 178—188.

Mit gewohnter Meisterschaft hat dagegen Hegel in seiner flüchtigen Skizze Heraklits (Gesch. d. Phil. I. p. 301—320) einen Hauptpunkt, auf den es zunächst

Ihr Verdienst ist ein großes und steht in keinem Verhältniß zu dem der älteren Literatur. Dennoch hat dieses Werk und zwar in philosophischer Hinsicht sowohl wie in philologischer sehr Wesentliches zu leisten übrig gelassen.

In philosophischer Hinsicht hat Schleiermacher für Heraklit ganz soviel gethan, wieviel für einen so speculativen Philosophen vom Standpunkt der Reflexion aus überhaupt zu leisten möglich war; aber er hat die wahre Bedeutung, die eigentliche speculative Idee Heraklit's, nirgends erfaßt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, uns hier ausführlich kritisch über das Schleiermacher'sche Werk zu verbreiten. Daher nur soviel zur einstweiligen Andeutung eines Hauptpunktes, mit welchem dann alle weiteren Mißverständnisse im Einzelnen wie im Ganzen in innigster Verbindung stehen: Schleiermacher hat so wenig wie einer seiner Vorgänger übersehen können, daß der Gedanke, aus dem Heraklit philosophirt, der des Werdens, der Bewegung, ist. Aber er faßte, wie schon die Stoiker, das Werden der Vorstellung nach, als die bloße indifferente Veränderung; er faßte die Bewegung als bloße Fortbewegung, als, um ein Bild zu gebrauchen, die Bewegung der geraden Linie.

Heraklit dagegen hat das Werden seinem wahrhaften Begriffe nach gehabt, als die Einheit des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und deren Uebergang in einander. Er hat die Bewegung nicht, wie sie die Vorstellung nimmt, als gleichgültige Veränderung, sondern als das, was sie ihrem Begriffe nach ist, als reine Negativität gefaßt. Ihm ist — um den Unterschied in Ein Wort zusammenzudrücken — die Bewegung nicht sowohl ἀλλοίωσις (im Sinne von bloßer Veränderung), sondern wie ja überall durch soviel Zeugnisse feststeht, schlechter-

---

bei Heraklit ankommt — und zwar gerade jenen Punkt, über dessen Verkennen durch Schleiermacher wir uns bereits in diesem Capitel aussprechen — hervorgehoben und kurz hingeworfen. Allein in einer derartigen flüchtigen Skizze war es freilich Hegel nicht möglich, was nur bei einer monographischen Behandlung geleistet werden konnte, diesen Punkt in seine weiteren Consequenzen zu verfolgen und so einerseits die geschlossene Abrundung des heraklitischen Systems, andererseits den tiefsten ideellen Höhepunkt desselben zu erkennen. Es ist nur eine Folge hiervon, wenn Hegel p. 311 meint, daß die näheren Bestimmungen bei Heraklit zum Theil mangelhaft, zum Theil widersprechend seien. — Kein Zweifel, daß Hegel bei einer monographischen Bearbeitung das heraklitische System erkannt haben würde als das was es ist, als das in sich geschlossenste System vielleicht, das uns das Alterthum hinterlassen hat. — Jener Umstand aber dürfte vielleicht mit daran Schuld sein, daß Hegels Auseinandersetzung fast ohne allen Einfluß auf die späteren Behandlungen Heraklits in den Specialgeschichten der griech. Philosophie geblieben ist.

Digitized by Google

dings ἐναντιορροή[1]) d. h. geradezu: (denn wie könnte man dies Wort beſſer und auch richtiger überſetzen) proceſſirender Gegenſatz!

Der Mittelpunkt der heraklitiſchen Philoſophie, der ewig wiederkehrende Grundgedanke aller ſeiner Philoſopheme, iſt alſo nichts anderes, als der wahre Begriff des Werdens, die Einheit des Seins und Nichtſeins, dieſes abſoluten Gegenſatzes. Und zwar, was auch nicht überſehen werden darf, dieſe Einheit nicht als ruhige, ſondern als Proceß gefaßt. Als thätige proceſſirende Bewegung iſt ihm dieſe Einheit Fluß, und als Einheit des ſchlechtſinnigen Gegenſatzes iſt ſie ihm Kampf oder Gegenfluß, ἡ ἐναντία ῥοή wie ſie Plato in einer weiter unten näher zu betrachtenden Stelle nennt[2]).

Daher kommt es denn, daß bei Schleiermacher, der vom Reflexionsſtandpunkt aus das heraklitiſche Werden immer nur als Veränderung auffaßt, bei weitem die meiſten grade nur von dieſem Centralpunkt heraklitiſcher Philoſophie aus ihr Licht empfangenden Partieen und Fragmente des Epheſiers nicht nur in einem gewiſſen Halbdunkel verbleiben, ſondern auch geradezu, theils mehr theils weniger unrichtig aufgefaßt und dargeſtellt werden.

Wenn aber Jemandem dies, was wir hier zunächſt als das Mangelhafte bei Schleiermacher angegeben haben, vorläufig noch als ein bloßer Unterſchied der Form oder vielmehr gar nur des Wortes erſcheinen ſollte, ſo wird ſich doch auch einem Solchen ſpäter der ganze inhaltliche Unterſchied dieſer Form deutlich genug darthun; es wird ſich zeigen, wie die Vorſtellung den ſpeculativen Inhalt überall und gerade da am meiſten wo er in ſeiner innerſten Tiefe auftritt, ſchonungslos verflacht und verdirbt.

Auch in Bezug auf philologiſche Vollſtändigkeit, ſowohl Hinſichts der Fragmente als in noch höherem Maaße Hinſichts ſehr wichtiger Zeugniſſe, ließ Schleiermachers Arbeit noch zu wünſchen übrig, ein Bedürfniß, welchem zu entſprechen wir möglichſt bemüht geweſen ſind. Und manche der neu ermittelten Bruchſtücke und Berichte ſind grade beſonders im Stande, ein vorzüglich helles Licht über unſeren Philoſophen und viele ſeiner ſonſt unverſtändlichen oder unrichtig aufgefaßten Ausſprüche zu verbreiten.

---

1) Womit wir nicht behaupten wollen, daß dieſes Wort ein von Heraklit ſelbſt gebrauchter Ausdruck war, ſondern nur daß ſeine Commentaren es ganz richtig bildeten und nur explicite darin das wiedergaben, was Heraklit ſelbſt mit „τροπή, ἀμοιβή, παλίντροπος“ ꝛc. bereits verband und eben ſo gut bezeichnete; vergl. oben die ἐναντία ῥοή bei Plato.

2) Plat. Cratyl. p. 413. E., p. 129. Stallb.: — — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴ περ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.

Digitized by Google

Das Hauptverdienſt, das ſich Schleiermacher erworben, beſteht darin, daß er kritiſch verfahren und eine Menge falſcher Berichte, die wir den Alten über heraklitiſche Philoſophie verdanken und die früher unbefangen zu ihr gerechnet wurden, zurückgewieſen und wenn oft auch nicht vernichtet, doch erſchüttert hat. Eine That, die um ſo mehr Anerkennung verdient, als Schleiermacher dabei oft ſcheinbar mit der Uebereinſtimmung einer Maſſe der angeſehenſten Zeugen zu kämpfen hatte. So hat er die dem Heraklit zugeſchriebene reale Weltverbrennung, die ἐκπύρωσις, die in der That ein in dieſem Syſtem unmöglicher und, wie man ſehen wird, dem Heraklit nie in den Sinn gekommener Gedanke iſt, ſich zu widerlegen bemüht, wie denn dieſer Mann einen unbeſchreiblichen kritiſchen Takt hatte, der ihn ſelbſt da, wo er nicht ganz klar ſah, oft das Richtige fühlen ließ.

Aber theils konnte er eben deswegen den Gegenbeweis nicht in ſeiner Schärfe und Vollendung führen, theils iſt dieſe ſeine Einſicht hinſichts der ἐκπύρωσις bei ihm nur ein loſer und vereinzelter Punkt, ja eigentlich eine Inconſequenz und ein Verſtoß gegen ſeine geſammte Darſtellung des Epheſiers, ſo daß nach ihm Brandis (Geſch. der griech.-röm. Phil. T. I. p. 179) und H. Ritter (Geſch. der ion. Phil. p. 128) doch wieder zu jener ἐκπύρωσις zurückkehren*), theils läßt ihn auch dieſer kritiſche Takt, und gerade bei den entſcheidendſten Punkten in Folge jenes Verkennens des heraklitiſchen Grundgedankens nothwendig im Stich; denn gerade da, wo uns Ariſtoteles den ſpeculativen Kernpunkt heraklitiſcher Lehre vorführt und beſpricht, daß nämlich dem Heraklit „Sein und Nichtſein ein und daſſelbe ſei“ [1]), da meint Schleiermacher (p. 438. 441 u. a. and. Ort.), daß Ariſtoteles Ungegründetes dem Heraklit zuſchiebe, ihm „überall ein Sein und Zugleich leihe, von dem Jener nichts wiſſe“ und ihn „mit Unrecht ſo behandele, als laufe ſeine Meinung dem Satze des Widerſpruchs zuwider“. So will denn Schleiermacher hier, ohne durch irgend welche Beweismittel ſeine Meinung ſtützen zu können, gerade den Begriff aus dem Verzeichniß heraklitiſcher Lehre ausſtoßen, der die eigentliche Tiefe ſeiner ganzen Philoſophie bildet, der die innere Seele und Quinteſſenz aller ſeiner Ausſprüche iſt, jedem derſelben zu Grunde liegt und aus jedem ab-

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller.

1) Arist. Metaphys. III. c. 3. und c. 4. p. 1005. Bekk. p. 67. Br. [ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον] cf. ib. c. 7. p. 1012. Bekk. p. 85. Br.; Physic. Auscult. I. 2. p. 185. Bekk. Top. VIII. c. 3. p. 155. Bekk. etc., Stellen, die auch ihre Beſtätigung finden durch Vergleichung mit Plato Theaet. p. 182., 183. p. 195. Stallb.; Cratyl. p. 439. D. p. 221. Stallb.; Phaedo p. 90., p. 552. ed. Ast.

Digitized by Google

geleitet werden kann! Grade dies ist der Punkt gewesen, durch dessen Verkennung sich Schleiermacher selbst den Weg auch zu allen weiteren sich aus ihm ergebenden Consequenzen und zum Verständniß des ganzen Systems des Ephesiers im Allgemeinen wie im Einzelnen, sowie seiner tiefsten Gedankenbestimmungen überall abschnitt.

Und wie wir häufig sehen, daß die Verstandesreflexion dem Begriff und der Erfahrung gleichsehr widerspricht, so muß auch Schleiermacher hier in seiner Opposition gegen den Begriff den Aristoteles, diesen sonst sichersten aller Gewährsmänner, beschuldigen, in einem Punkte, den er so oft und so deutlich behandelt, auf den er so häufig zurückkommt und auf den er offenbar wie auf einen Mittelpunkt heraklitischer Lehre überall das meiste Gewicht legt, den Heraklit verfälscht zu haben!

Wir müssen späterhin ohnehin noch weitläufiger auf diesen Punkt zurückkommen. Darum hier nur noch eine Bemerkung.

Gleicherweise wie Aristoteles giebt uns auch Plutarch (*Exap.* Delph. II. p. 392. B. p. 605. Wytt.) diesen grundsätzlichsten Punkt heraklitischer Philosophie, dieses Zugleich der Gegensätze an, und gleicherweise meint auch hier Schleiermacher (p. 308) ohne alle Umstände, Plutarch habe hier den Heraklit nur auf die Spitze gestellt!

Seltsam! Schleiermacher stellt am Eingang seines Buches den sehr richtigen Grundsatz auf, daß von den Worten der Späteren nur solches Glauben verdient, was schon durch Stellen bei Plato und Aristoteles gehalten wird. Und nun weist der Kritiker gerade den Punkt zurück, der (abgesehen davon, daß er aus jedem Wort Heraklits hervorgeht) uns durch so viele sichere Stellen des Aristoteles[1]), des Plutarch und endlich des ältesten und besten Zeugen, des Plato, verbürgt wird. Denn auch dieser giebt, um vorläufig nur an eine Stelle zu erinnern, im Soph. p. 242. e. den Unterschied zwischen Heraklit und Empedokles gerade dahin an, daß die Gegensätze bei Heraklit zugleich seien, bei Empedokles aber abwechselten.

Nein! Nicht deshalb ist Aristoteles zu tadeln, als habe er dem Heraklit ein „Sein und Zugleich" (sc. Nichtsein) geliehen, welches sich vielmehr als das eigenste Eigenthum des Ephesiers erweisen wird, sondern man kann nur sagen, daß der Stagirite Unrecht gehabt habe, nach seinem Gesetze des Widerspruchs urtheilend, die speculative Lehre Heraklits herab-

---

1) Dem Aristoteles wird überhaupt von Schleiermacher in seiner Darstellung des Heraklit so manches Unrecht gethan, wie z. B. Schleiermacher die Schuld davon trägt, daß man dem Aristoteles die irrige Annahme einer realen ἐκπύρωσις imputiren will, wovon dieser, wie sich später zeigen wird, nichts weiß ꝛc.

Digitized by Google

zuſetzen.— Der eigentliche Punkt, um den es ſich in dieſer Discuſſion zwiſchen Ariſtoteles und Heraklit handelt, zeigt ſich Phys. I, 2. p. 185. B., wo Ariſtoteles von Heraklit ſagt: „*καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσται, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν*“ d. h. nicht daß alles Seiende Eins ſei, folge aus Heraklits Philoſophie, ſondern daß überhaupt gar nichts ſei, was durchaus nicht, wie Schleiermacher p. 443 meint „eine wunderliche Folgerung“, ſondern eine, zwar nicht von Heraklit ſelbſt gezogene, mit ihm ſogar im Gegenſatz ſtehende, aber doch aus ſeinem Syſtem dialektiſch entwickelte Conſequenz iſt, auf die Ariſtoteles und Plato den Heraklit hindrängen, und die ſich ſogar ſchon innerhalb ſeiner eigenen Schule, bei den heraklitiſchen Sophiſten, poſitiv herausgeſtellt hatte.

Doch wird und kann dies erſt im Verlauf ganz klar werden*).

---

*) Zu der hier gegebenen Ueberſicht über die Literatur iſt jetzt ein Nachtrag zu machen. Als wir (ſiehe die Vorrede) im Winter 1855 nach zehnjähriger Unterbrechung zu der Beendigung dieſes Werkes zurückkehrten, wies uns hinſichts der in der Zwiſchenzeit über unſern Philoſophen erſchienenen Literatur, das Supplement von 1853 zu Engelmanns Biblioth. Script. Class. nur eine Diſſertation von Bernays Heraklitea, Bonn 1853 (36 p.) nach. Von dieſer fleißig geſchriebenen Diſſertation, welche ſich hauptſächlich damit beſchäftigt, nach Geſſner den heraklitiſchen Inhalt der pſeudohippokratiſchen Schrift de diaeta I. zu unterſuchen, haben wir, da ſie uns im Buchhandel nicht zugänglich war, erſt gegen Ende unſerer Arbeit eine flüchtige Durchſicht erlangen können. Aber erſt bei der letzten Reviſion des Werkes kam uns die geiſtvolle Geſchichte der griech. Philoſophie von Zeller (1. Theil, Tübingen 1856) zu Händen. Erſt aus der in dieſer gegebenen Skizze Heraklits wurden wir auf die beiden Aufſätze von Bernays im Rheiniſchen Muſeum, VII. Jahrgang 1850 p. 90—116. u. IX. Jahrgang 1854 p. 241—69 hinverwieſen. Da Bernays in dieſer ſowie in jener Diſſertation bereits einige der von uns neu geſammelten Fragmente und Zeugniſſe anzieht, ſo haben wir, wo dies der Fall war, und wenn wir, was jedoch im Ganzen nur ſehr ſelten geſchehen, dieſe Stellen in unſerem Text ausdrücklich als bis heran überſehene bezeichnet hatten, Bernays in nachträglichen mit einem Sternchen bezeichneten Anmerkungen pflichtſchuldigſt ſein Recht widerfahren laſſen. Dagegen wurden wir erſt in Folge der im letzteren Aufſatz von Bernays gegebenen Anzeige — wofür wir dem Verfaſſer hiermit unſern Dank ausſprechen — auf die von E. Miller in Oxford 1851 beſorgte Ausgabe der Philosophumena des Pſeudo-Origenes und die in derſelben enthaltenen Bruchſtücke des Epheſiers aufmerkſam gemacht. Wir haben dieſelben daher, da es nicht mehr ohne große Umarbeitung thunlich war, ſie in den Text zu verweben, in gleichen mit Sternchen bezeichneten Anmerkungen unter den Text geſetzt, was um ſo eher anging, als uns dieſe Bruchſtücke dem Inhalte nach nichts Neues brachten und ſomit bequem an den betreffenden Orten in Noten niedergelegt werden konnten. Wohl aber haben ſie uns

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Vorläufige Erörterung über den Zusammenhang Heraklits mit orphischen und orientalischen Religionslehren. Seine Darstellungsweise und Form. Sein philosophischer Standpunkt und kurze Skizzirung des Verhältnisses desselben zu seinen Vorgängern.

Wir wenden uns jetzt zu einer vorläufigen, ihre definitive Ausführung erst im Verlauf der gesammten Darstellung finden könnenden Frage, welche schon häufig angeregt und im entgegengesetztesten Sinn beantwortet, nie aber eigentlich wirklich näher untersucht worden ist; zu der Frage nämlich, ob eine Verwandtschaft und Beziehung stattgefunden habe zwischen Heraklit und orientalischen und orphischen Religionsdogmen. Oft ist über diesen Punkt herüber und hinüber gestritten worden und noch ist eine Vereinigung nicht zu Stande gekommen. So scheint es denn billig, daß wir zuerst die Meinungen der Streitenden vernehmen.

Als jener Verwandtschaft widersprechend werden Stellen aufgeführt, die unsern Philosophen als Autodidakten bezeichnen und als einen solchen, der, ohne die Lehre irgend eines Andern zu genießen, rein aus sich selbst Alles geschöpft habe [1]).

die Freude bereitet, manches was wir auf anderem Wege darzuthun bemüht gewesen waren, schlagend zu bestätigen.

In gleichen Anmerkungen, jedoch um die Zahl derselben nicht zu sehr zu vergrößern nur dann, wo dies besonders geboten schien, haben wir auch Bernays und Zellers von uns abweichende Ansichten besprochen. Denn trotz der unverkennbar hellen Blicke, welche Bernays in jenen beiden verdienstvollen Aufsätzen häufig wirft und trotz der so lebens- wie geistvollen Behandlung, die jetzt Heraklit in der Zeller'schen Gesch. der Ph. empfangen hat, ist uns doch freilich, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Ganzen nur selten die Freude zu Theil geworden, mit ihnen übereinzustimmen. Auf demselben Wege aber mit uns scheint sich besonders Bernays, wie wir aus einigen seiner Aeußerungen schließen möchten, gewiß zu befinden. Wenn trotzdem keine größere Uebereinstimmung sich herausgestellt hat, wenn wir vielmehr wieder für die wichtigsten allgemeinen Fragen, wie für das Verständniß der einzelnen Fragmente mit jenen soweit auseinandergehen, so scheint uns der Grund hiervon zumeist eben nur darin zu liegen, daß eben erst bei einer totalen, nur in einer Monographie möglichen Revision des gesammten Standpunktes der heraklitischen Philosophie auch das richtige Verständniß alles Einzelnen sich ergeben konnte.

1) Schleiermacher bezieht sich hiefür (p. 340) auf Arist. Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147. B. Magn. Mor. II. 6. p. 1201. B. — Man füge hinzu: Diog. L. IX, 5. Dio Chrysost. or. LV. p. 558. tom. II. p. 282 Reiske; Plotin. Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. 873. Cr. [an welchen Stellen aber eins der heraklitischen Fragmente jämmerlich mißverstanden wird, worüber unten]. Ferner Plutarch. fragm. de anima p. 738. e. Wytt.; Hesych. Miles p. 26. ed. Or.; Tatian

Digitized by Google

Von der andern Seite behauptet Clem. Alex. (Strom. VI. c. 2. p. 746. Pott.), daß er seine Lehre von der Verwandlung der Elemente aus dort angeführten orphischen Versen entnommen, ja ib. p. 752 sagt er gar noch allgemeiner: „ich geschweige des Herakleitos des Ephesiers, welcher von Orpheus das meiste entlehnte (*πλεῖστα εἴληφεν*)". Allerdings kann man dem hier mit Recht die Frage entgegen stellen, wen Clemens denn nicht auf Orpheus und Moses zurückführe, so daß die Autorität des Kirchenvaters hierin als nichtig erscheinen muß.

Aber auch bei Plutarch (de Defectu Orac. p. 415. 702., Wyttenb.: *ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ τοῦ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη*) finden wir Heraklit und Orpheus in Bezug auf ein und dieselbe Lehre auffällig zusammengestellt und unsere ganze Aufmerksamkeit verdient eine Stelle des Plato Cratyl. p. 402. p. 99. Stallb., wo Heraklit's Dogma vom ewigen Flusse der Dinge für identisch gezeigt wird mit den Theogonien des Homer und Hesiod und Orpheus, die Kronos und Rhea und Okeanos und Thetis an die Spitze der Götter gestellt hätten. Und vor Allem ist dabei Acht zu haben auf die Weise, wie Plato dies thut und welche deutlich zeigt, daß er, abgesehen ganz von seiner eigenen Meinung über diesen Punkt, bereits vorhandene und verbreitete Meinungen ironisirt: Sokrates: „O Guter, ich erblicke einen ganzen Schwarm Weisheit. — Herm.: Was doch für einen? — Sokr.: Lächerlich ist es freilich zu sagen, — aber ich glaube doch, es hat seine Wahrscheinlichkeit. — Herm.: In welcher Art denn? — Sokr.: Ich glaube zu sehen, daß Herakleitos gar alte Weisheit vorbringt, offenbar von Kronos und Rhea her und was auch Homeros schon gesagt hat" ꝛc. (Schleiermacher Plato T. II. Bd. 1. p. 55.). — Diese Stelle hat ganz den Anschein, als hätten schon damals die Schüler des Ephesier's diese Alterthümlichkeit ihrer Lehrsätze sehr hervorgehoben und sich viel auf sie zu gute gethan, weshalb denn Sokrates die Entdeckung dieser Verwandtschaft mit so komischem Pathos vorträgt [1]). Man

---

c. Graec. p. 11. ed. Ox. — Ja selbst Plato nimmt diesen Zug ausdrücklich als charakteristisch für die Heraklitiker in sehr witziger und treffender Weise in seine ironische Darstellung derselben auf: Theaet. p. 180. C. p. 185. Stallb.: *„ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται, ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας"*, wohl gerade auch jenes „Sichsuchen" hier verspottend.

1) Daß sich übrigens auch Heraklit selbst in seinem Buche mit den Dichtern, die er vorfand, ausdrücklich zu schaffen machte, sie schalt, wo sie seinem speculativen Gedanken Widersprechendes enthielten, und sie dagegen wohl ebenso angeführt haben wird, wo ihr theogonischer und mythischer Inhalt seinem System, freilich ver-

Digitized by Google

vgl. noch Plato Theaet. p. 160. d. p. 110. Stallb.: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον*[1]) *κτλ.* und ib. p. 152. E. p. 77. Stallb.; ib. p. 153. p. 83. Stallb.; ebenſo ib. p. 179. E. 183. Stallb.: *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων*[2]), wo alſo mit dieſen „noch älteren“ als Homer doch blos Orpheus oder Orphiker gemeint ſein können und wiederum p. 181. B. 188. Stallb., wo er die Heraklitiker — — *παμπάλαιους ἄνδρας* „uralte Männer“ nennt, ſo daß alſo doch viel zu oft von Plato auf dieſen angeblichen Zuſammenhang Heraklit's mit den alten und „vorhomeriſchen Dichtern“ inſiſtirt wird, als daß er nicht ſeine ernſtliche Meinung hätte bilden ſollen[3]).

Von den Neueren nun haben ſich ſehr große Gelehrte für und wider vernehmen laſſen.

Die hohe Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit, welche uns aus Allem entgegenſpringt, was uns nur von Heraklit hinterbracht iſt, vermochten die neueſten Bearbeitungen deſſelben, H. Ritter (Geſch. d. Phil. I. S. 267 ff.)

---

möge ſpeculativer Deutung, entſprach, zeigt ja unter anderem auch das noch erhaltene Fragment, in welchem er den Homer tadelt, weil dieſer den Streit fortwünſcht aus den Reihen der Götter und Menſchen.

1) Wenn Bode de Orpheo p. 97 meint, die Worte Plato's bewieſen deshalb nichts, weil ſie zuviel bewieſen, da man dann ja auch eine Verwandtſchaft mit Homer und Heſiod annehmen müſſe, ſo brauchen wir vor dieſer Conſequenz nicht zurückzutreten, da es für uns ſich nicht ſowohl um eine ausſchließliche Beziehung auf Orpheus, ſondern auf die religiöſen Dogmen überhaupt, und zwar orientaliſche wie griechiſche handelt.

2) Zu welchen Worten auch Lobeck bereits Aglaoph. p. 948 ſagt: Nec dubito quin in Theaet. p. 179. E. ubi eadem Heraclitei sententia exponitur, hoc nomine (*παλαιοτέρων*) Orpheum significaverit.

3) Daß Plato auch allen Ernſtes jenes heraklitiſche Dogma vom Fließen für den Kern jener Theogonien gehalten, ergiebt ſich ſowohl aus den im Text angezogenen Stellen als auch noch deutlicher aus Cratyl. p. 439. C. p. 219. Stallb., wo er am Ende des Dialogs ohne alle Ironie und mit beſonderm Nachdruck verſichert, er halte dafür, daß die Wortbildner in der That jener irrigen Anſicht vom Fließen aller Dinge geweſen ſind: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων, — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτων διανοηθῆναι — τὸ δ' εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει κτλ.* — Ja daß von Heraklit ſelbſt dieſe Etymologie jener Gottheiten und Theogonien zuerſt verſucht worden ſein mag, iſt nicht unwahrſcheinlich, wenn man ſehen wird, welche große Rolle das Etymologiſiren bei ihm ſpielte, wie er zuerſt eine Art Sprachphiloſophie aufſtellte und die Namen als den wahren Weg zur Erkenntniß der Dinge erklärte.

Digitized by Google

und den gelehrten Brandis (Geſch. der griech. u. röm. Phil. I. S. 184) den Einfluß orientaliſcher Religionslehren in Abrede zu ſtellen.

Von der andern Seite aber konnte eben ſo wenig der dunkle, ſymboliſche Ton, die halb orientaliſche Färbung, die uns aus den Bruchſtücken Heraklits entgegenleuchtet, unbeachtet bleiben, und ſo hat man denn theils orientaliſche, theils orphiſche Religionsſyſteme als die Quelle bezeichnet, aus der Heraklit geſchöpft habe.

Dahin neigt ſich, um Anderer zu geſchweigen, Heyne Opusc. T. III. p. 107 [1]). Welker, die aeſchyleiſche Trilogie, p. 303, ſtatuirt ebenfalls einen ſolchen Zuſammenhang mit hieratiſchen Dogmen, will aber, ſeinen ſonſtigen Beſtrebungen gemäß, ihn auf alt-attiſchen nationalen Feuerdienſt zurückgeführt wiſſen. Beſonders nachdrücklich aber hat ſich der ſo gelehrte und geiſtreiche Creuzer dafür ausgeſprochen, daß perſiſche Lichtreligion und aegyptiſche und orphiſche Prieſterlehre als der Quell ſeiner Philoſophie anzuſehen ſei. (Studien II. p. 229, p. 266 sqq. und in der Symbolik und Mythologie der alten Völker hin und wieder I. p. 199, II. 599 sqq., III. 762 sqq. 3ter Ausg.) Ja, einmal wirft Creuzer einen höchſt genialen und die Sache nahebei in ihrem innerſten Kern berührenden Blick (Symb. und Mythol. II. p. 133, 3te Ausg.). Dann aber, ſtatt dieſen feſtzuhalten und ſo das wahre Sachverhältniß zu eruiren, verleitet ihn wieder ſein Ueberſehen der höheren und freieren helleniſchen Selbſtentwicklung, die zwar von dem gegebenen Material des Orients ausgeht, aber nur wie von einem verſchwindenden Anfangspunkt und ihre Selbſtbethätigung nur in der negativen Vergeiſtigung jenes Materials hat, auch bei Heraklit die innere Gedankenſelbſtändigkeit zu überſehen und ihn den Fonds ſeiner Philoſophie aus Prieſterlehre ſchöpfen zu laſſen*). (Symb. u. Myth. II. p. 595 u. a. and. O.)

Schleiermacher nimmt eine ſchwankende Stellung zwiſchen beiden Parteien ein, indem er p. 338 Creuzer entgegentritt und die Philoſophie Heraklits aus der unmittelbaren und für ſich beſtehenden Anſchauung der Natur hervorgegangen glaubt, p. 532 aber wieder zugiebt, daß „unter

---

1) „Nec disputandi nunc copia datur e quibus antiquioribus sua repetierit Heraclitus“.

*) Dieſe Anſicht Creuzer's hat jetzt auch, wie wir aus Zeller a. a. O. p. 198 sq. erſehen, in Gladiſch (Zeitſchrift für d. Alterth. 1846 u. 1848) neuerdings einen Vertreter gefunden, der aber auch ſchon durch Bernays kräftige Bemerkungen (a. a. O. VII. p. 498 sq.) und ausführlicher noch durch Zeller a. a. O. widerlegt wird.

Digitized by Google

Anderem noch eine bedeutende und anziehende Unterſuchung übrig bleibe, ob nämlich perſiſche Weisheit Einfluß auf die Lehre des Epheſiers gehabt".

Um nun gleich hier unſere eigene Meinung, die freilich erſt im Verlaufe des ganzen Buchs ihre wirkliche Entwickelung und zugleich ihre Beſtätigung und ihren genauen Nachweis erhalten kann, zunächſt aſſertoriſch und ſo weit es hier bereits möglich iſt anzudeuten, ſo glauben wir, daß beide ſtreitende Parteien gleich Recht und Unrecht haben.

Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbſtändigkeit des heraklitiſchen Syſtems! Er iſt im höchſten Sinne des Worts Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dageweſener Gedanke aufgegangen iſt: die begriffene Idee des Werdens, die proceſſirende Einheit des ſich Entgegengeſetzten. Er iſt darum ſo ſehr Erfinder, daß mit ihm der philoſophirende, ja in jedem Sinne des Wortes der welthiſtoriſche Geiſt überhaupt auf eine weſentlich neue Stufe rückt.

Um aber dieſen ſeinen ſpeculativen Begriff darzuſtellen, gebraucht er als Material die Dogmen perſiſcher, aegyptiſcher und orphiſcher Religionslehre. Sie ſind bei ihm nur die ſinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen ſpeculativen Inhalt hüllt. Er thut ſomit, um unſere Meinung durch eine Parallele klar zu machen, daſſelbe mit jenen Religionslehren, was vor einiger Zeit die alt-hegelſche Schule mit den Dogmen und Myſterien der chriſtlichen Religion that, in die ſie ihre Philoſopheme hüllte. Nur daß er dabei freilich kein theologiſch-apologetiſches Intereſſe hat, und daß es ihm auch nicht ſowohl auf die Deutung jener Religionslehren, als vielmehr auf die Darſtellung ſeines Gedankens ankommt. Sie ſind ihm die äußere ſinnliche Form, und ſo ſehr ihm dieſe Form überhaupt und im Allgemeinen, wie wir bald ſehen werden, weſentlich iſt, ſo ſehr ſind ihm doch wieder die beſtimmten Religionslehren und Dogmen, die er wählt, um ſeinen Begriff darin darzuſtellen, nur ſchlechthin gleichgültige Form.

Dies zeigt ſich ſchon darin, daß er unterſchiedslos in die Gebiete der verſchiedenſten Religionskreiſe hineingreift, herausholend, was ihm zum Ausſprechen ſeines Begriffes paßt und dann wiederum nicht feſthält an der beſtimmten Form, in der er ſeinen Gedanken einmal dargeſtellt, ſondern immer und immer wieder nach neuen ſolchen Formen und Bildern ſucht, ſeinen innern in ihm gährenden Begriff in ihnen herauszuringen und auszuſprechen.

So ſind Feuer, Zeit, Kampf, Nothwendigkeit, Weg nach Oben und Unten, Fluß, Gerechtigkeit, Friede ꝛc. ꝛc. (*πῦρ, χρόνος, πόλεμος, εἱμαρμένη, ὁδὸς ἄνω κάτω, Δίκη, Εἰρήνη* etc.), mit welchen Benennungen

Digitized by Google

wir — mit noch vielen andern — in seinen Fragmenten sein Princip bezeichnet finden, nur gehäufte Namen, nur die verschiedene sinnliche Aussprache eines und desselben Begriffs, ein und dasselbe bedeutend und in ein und derselben Hinsicht gewählt oder vielmehr, nur, was sich später klarer herausstellen wird, verschiedene Wendungen und Abstufungen oder Potenzirungen desselben Begriffs. — Ephesus aber, dieser Marktplatz der verschiedensten Religionen, wo vorderasiatische, phrygische und aegyptische Religionslehren mit den hellenischen zusammentrafen und sich in dem Cultus der großen Artemis in Attributen und Symbolen vereinigten, war der eigentliche Ort für solches Thun.

Diese bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muß*). Das Charakteristische desselben werden wir im Laufe dieses Kapitels und des folgenden bald noch näher erörtern. Die Identität selbst aber aller dieser Namen und Formen, in denen sein Princip auftritt, kann nur durch die gesammte Darstellung seiner Fragmente mit Evidenz erwiesen werden. Hier werfe man nur einen vorläufigen flüchtigen Blick auf eine Stelle des Plato, worin er offenbar diese gleichsam nicht vom Flecke kommende identische Vielheit von Namen in der heraklitischen Philosophie ironisirt: im Theaet. p. 150. A. p. 184. Stallb. wo er von den Heraklitikern sagt: „*κἂν τούτου ζήτῃς λόγον λαβεῖν τί εἴρηκεν, ἑτέρῳ πεπλήξει καινῶς μετωνομασμένῳ*“. „Und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, wird er Dich mit einem neu Umbenannten (einem neuen Namen) schlagen“! Eine Stelle, in der doch also Plato offenbar andeutet und darüber spottet, daß trotz der Vielheit von Namen für ihr Princip, in welcher sich die Heraklitiker ge-

*) Wohl aber ist jetzt von Zeller (p. 468) hierauf ein heller Blick geworfen in den Worten: „Das göttliche Gesetz ... Die Dike .. Das Verhängniß .. Weltregierende Weisheit .. Zeus — alle diese Begriffe bezeichnen nämlich bei Heraklit Ein und Dasselbe“. Daß aber diese Identität dennoch nicht, wie hier unterstellt wird, eine totale ist, sondern wie wir eben sagten, verschiedene Potenzirungen und Abstufungen desselben Grnndbegriffes in ihnen vorliegen, welche Unterschiede z. B. zwischen Zeus und dem *πῦρ ἀείζωον* und der *εἱμαρμένη*, zwischen dieser und dem Feuer ꝛc. ꝛc. stattfinden, das wird sich uns erst mit dem die Fragmente behandelnden Theil, zumal auch im physischen Abschnitt, ergeben können. Hier müssen auch wir einstweilen blos auf ihrer Identität beharren.

Digitized by Google

fielen, der Gedanke doch immer nur schlechthin derselbe bliebe und diese Vielheit von Ausdrücken innerlich identisch wäre[1]), denn sonst wäre ja der neue Ausdruck kein bloßes „μετωνομάσμενον", kein bloßes „Umbenanntes".

Es erhellt aus dem Gesagten, daß Heraklit nur solche Formen wählen konnte, die an sich selbst sich eigneten, seinen speculativen Begriff auszudrücken, die also demselben an sich mehr oder weniger adäquat waren. Darum sind fast alle diese sinnlichen Formen auch an und für sich und ohne Beziehung auf jene Religionskreise, aus denen sie gegriffen, verständlich, seinem Begriff entsprechend, und können so als ohne jede andere Beziehung seinem System immanent erscheinen.

So ist das Feuer die dem heraklitischen Princip, der processirenden Einheit von Sein und Nichtsein, dem Werden, entsprechende Existenz. Denn das Feuer ist eben die Existenz, deren Bestehen reines Sichaufheben, deren Sein reines Sichselbstverzehren ist. Es ist die daseiende Negativität, der reine Proceß.

Dieselbe processirende Einheit von Sein und Nicht ist aber auch die Zeit. Sie ist eben so das als positiv, als daseiend gesetzte Sichselbstaufheben; das Jetzt, das indem es ist, unmittelbar nicht ist.

Und was so Feuer und Zeit, das ist im Raume der Fluß. Das Fließen ist die daseiende Idealität des Raumes; das hier, das unmittelbar aufgehoben und entschwunden, das nicht hier ist.

Der Krieg ist nichts Anderes als dies Ineinander der Gegensätze und ihr sich aufhebendes, damit aber alle Wirklichkeit gebährendes Thun. Und dieser stete, das Dasein erzeugende und in sich zurücknehmende Uebergang und Weg vom Sein zum Nichtsein, — das ist der Weg nach Oben und Unten, die ὁδὸς ἄνω κάτω ꝛc. ꝛc.

Diese symbolischen Darstellungen, diese Bilder des Gedankens, die Heraklit wählt, haben also jedes den Gedanken an sich selbst und sind somit auch unabhängig von jedem religiösen Hintergrunde zu erklären. — Dies kann nicht überraschen und gegen jene Beziehung auf orientalische und orphische Religionslehren zu zeugen scheinen.

---

1) Wir können uns nicht enthalten, noch eine andere Stelle Platos schon vorläufig hierher zu setzen, deshalb, weil sie in dem Raum einer Zeile die Identität dieser Formen an dreien derselben nachweist, Cratyl. p. 413. E. p. 413. Stallb., eine Stelle, in deren ganzen Verlauf und Zusammenhang Plato Heraklitisches durchnimmt und fortfährt: „— — μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἤ τὴν ἐναντίαν ῥοήν". „Kampf aber sei in dem Seienden, wenn es fließt, kein anderer als der Gegenfluß". Also dies Fließen selbst ist Kampf (πόλεμος) und dieser Kampf besteht eben in dem Gegenfluß, ἐναντία ῥοή, d. h. ὁδὸς ἄνω κάτω, oder was später ἐναντιοτροπὴ, ἐναντιοδρομία genannt wurde.

Digitized by Google

Denn gerade nach der hier vorgetragenen Ansicht war das Requisit, seiner speculativen Idee gemäß zu sein, das erste Erforderniß für jedes Bild, das Heraklit aus dem Kreise der Religionen greifen konnte. Es kam ihm ja nicht auf den Inhalt jener Religionen als solcher an, er war kein Anhänger irgend einer Priesterlehre, sondern es sind ihm diese religiösen Principe, Gestalten und Namen nur Bilder und Symbole seiner ureigenen Idee.

Jenen religiösen Hintergrund aber, aus dem sie hervorgegangen und daß sie wirklich aus diesen religiösen Kreisen herausgegriffen, das lassen diese Bilder und Namen, abgesehen von späteren strengeren Beweisen, deutlich genug schon in Ton und Farbe seiner Bruchstücke hindurchleuchten.

So erinnert es, wenn er, nach einer bisher meist unbeachtet gebliebenen Mittheilung, die Zeit als Erstes setzt (siehe Sextus Emp. adv. Math. X. 216 u. bes. ib. 230.), sofort an die Zervane Akherene der Zend-Avesta, das Feuer und der Krieg an die Lichtverehrung und den Kampf der beiden Principien in derselben Religion; die *ὁδὸς ἄνω κάτω* weist noch bestimmter auf aegyptische Seelenlehre hin ꝛc. ꝛc.

Wenn man aber jene an und für sich bestehende, der heraklitischen Idee adäquate Natur der Symbole und Bilder, in denen er seinen Begriff ausdrückt, als ein Argument gebrauchen wollte, um jede bewußt stattfindende Beziehung Heraklits auf den religiösen Hintergrund überhaupt in Abrede zu stellen, — wenn man es somit als eine zufällige Uebereinstimmung bezeichnen wollte, so oft wir sehen werden, daß Heraklit seine Idee in Symbolen, Namen und Principen ausgesprochen, die wir auch in jenen Religionskreisen wiederfinden, so würde dies doch erstens heißen, dem Zufall eine gar seltsame Consequenz einräumen; denn diese Parallelen lassen sich fast ausnahmslos bei allen Hauptstücken heraklitischer Lehre und mit innerer Wahrscheinlichkeit und selbst bis ins Einzelne ziehen. Zweitens läßt sich aber, wie wir sehen werden, diese Ausflucht bei einigen seiner Formen deshalb nicht anwenden, weil ohne eine solche Beziehung ihr bestimmter Name gar nicht zu begreifen oder doch nicht genügend zu erklären wäre. — Endlich aber begegnen wir, um von vielem Anderen hier zu schweigen, zum Glück (wir verweisen hier einstweilen nur auf § 16.) bisher noch unerklärt und unerklärlich gebliebenen Bruchstücken, Stellen, die jeden Streit geradezu ausschließen, jede Meinungsverschiedenheit schlechterdings unmöglich machen und uns durch das helle Licht, welches sie durch die bloße Vergleichung mit religiösen — und zwar gerade orientalischen — Symbolen, Namen und Cultusacten

Digitized by Google

empfangen, unwiderſprechlich zwingen, eine direkt bewußte Beziehung Heraklits auf dieſelben anzunehmen!

Die Darſtellung Heraklits iſt, wie aus dem Bisherigen folgt, nicht eine mythiſche zu nennen, wie es die des Pherecydes noch war. Denn zum Begriff des Mythos gehört auch das Geſchehen, die Handlung; — was Heraklit dagegen aus dem Reich des religiöſen Glaubens entlehnt, ſind meiſt nur Namen, und man könnte ſie darum eher als ſymboliſche Darſtellung bezeichnen.

Und dies iſt denn der wahre Sinn der Verſicherungen des Clemens, die doch, zumal ſie mit den ſpäter anzuführenden Verſicherungen noch beſſerer Zeugen völlig übereinſtimmen, irgend einen Sinn gehabt haben müſſen, daß Heraklit nämlich räthſelhaft und allegoriſch und mit „verborgener Bedeutung" [*ἐπικεκρυμμένην τὴν βούλησιν*] geſchrieben; ſiehe Clem. Alex. Strom. V. 8, p. 676. Pott., cf. ib. II. 1, p. 429. Pott., V. 4, p. 657. Pott. — An dieſer letztern Stelle macht Clemens einen guten Vergleich. Er ſagt, daß Hellenen und Barbaren die wahren Principien der Dinge in Räthſeln, Symbolen, Allegorien und Metaphern ausgedrückt hätten, gleichwie bei den Hellenen die Orakel und der pythiſche Apoll, mit welchem Gotte auch der Käufer beim Lucian (vit. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bipont.) den Heraklit vergleicht.

An dieſen Vergleich reihen wir ein heraklitiſches Fragment, welches, wie wir glauben, durch unſere eben entwickelte Anſicht erſt verſtändlich und wahrhaft klar geworden, uns Alles hierüber bisher Erörterte mit Heraklits eigenen Worten beſagt: Plut. de Pyth. Orac. p. 404. e. p. 657. Wytt.: *οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον, ὡς ὦναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*" (und faſt ganz ebenſo nochmals bei Plut. Fragm. ex Stob. Serm. p. 69. p. 876, Wytt., blos mit der Abänderung „*ὁ ἄναξ ὁ ἐν Δελφοῖς*"). „Der Herrſcher, deſſen Orakel in Delphi iſt, nicht ſpricht er heraus, noch verbirgt er (ſeinen Sinn), ſondern ſinnbildlich ſtellt er dar (deutet er an)".

Jetzt erſt iſt aus dem Obigen der Mittelbegriff „*σημαίνει*" zwiſchen *κρύπτει* und dem *λέγει* (herausſagen) klar, der Schleiermachern p. 334 unzugänglich bleiben mußte.

Denn was hier Heraklit von dem Orakel Apollos ſagt, das paßt ganz genau auf ſein eigenes Sprechen, auf die für ihn ſo charakteriſtiſche Darſtellung ſeiner Idee in Bildern und auf ſein angegebenes Verhältniß zu den religiöſen Lehren!

Und gar nicht abzuweiſen iſt die ſich aufdrängende Meinung, welche

Digitized by Google

durch die bald folgenden Fragmente noch bestätigt wird, daß Heraklit an dieser Stelle diesen dunkeln bedeutsamen Orakelton Apollos als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt habe[1]).

Eine dem Sinne nach ganz ähnliche und die eben angegebene Bedeutung des vorigen Bruchstücks jedenfalls unzweifelhaft feststellende, bisher aber übersehene interessante Stelle findet sich bei Jamblich Myst. Aeg. Sect. III. c. XV. p. 79. ed. Gale. Er spricht von der Wahrsagerkunst. Diese gehe von den göttlichen Zeichen (*σημεῖα*) selbst aus; die Götter machten diese Zeichen durch die dienende Natur oder durch die der Zeugung vorstehenden Dämonen, welche den Elementen des Alls und den Einzelleibern zugeordnet sind und der Götter Beschluß vollstrecken, worauf Jamblich unmittelbar fortfährt: „*συμβολικῶς δε τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ μέλλοντος προδήλωσιν, καθ Ἡράκλειτον, οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες*“.

„Symbolisch aber offenbaren sie den Rathschluß des beschließenden Gottes, nach Herakleitos, nicht heraussagend, noch verbergend, sondern durch Zeichen andeutend“.

Man könnte leicht der Meinung sein wollen, daß nicht nur die Worte: *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες, ἀλλὰ σημαίνοντες*, sondern selbst die ganze Stelle von: *συμβολικῶς δὲ* bis *προδήλωσιν* für mindestens dem Sinne nach heraklitische Anführung zu halten sei.

Daß man auf diese Weise zwei einander sehr ähnliche und dennoch nicht ganz identische Stellen des Heraklit gewönne, von denen die eine mit *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες* schließt, wie die andere mit *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει* über den delphischen Gott, würde dieser Ansicht noch nicht entgegenstehen können, denn diesem Zuge, daß zwei sehr ähnliche Stellen aus Heraklit angeführt werden, von denen doch nicht die eine aus der andern hergeflossen sein kann und beide in seinem Werke sich vorgefunden haben müssen, werden wir noch häufig genug begegnen und ihn urkundlich nachweisen können, wie ihn auch Schleiermacher bei Gelegenheit anderer Bruchstücke annimmt.

Wohl aber können allerdings sehr gewichtige Gründe für jene Ansicht zu sprechen scheinen. Zuvörderst kann man sagen, daß die Stellung der Worte *καθ' Ἡράκλειτον* zeigt, daß sich, nach Jamblich, die Anführung

1) Vgl. die Bemerkung Ritter's a. a. O. p. 83: „Daß er (H.) den bildlichen Ausdruck geliebt habe, dies scheint er selbst in einem Bruchstücke seines Werkes anzudeuten, in welchem er vom Delphischen Gotte spricht“.

Digitized by Google

auf den ganzen Satz, in dessen Mitte sie gesetzt ist, erstrecken soll. Sonst hätte das *καθ' Ἡράκλειτον* erst hinter *οὔτε λέγοντες* seine Stelle finden können.

Ferner scheinen, wenn irgend etwas, so doch jedenfalls die Worte *οὔτε λέγοντες κτλ.* sich für eine sehr bestimmte und wörtliche Anführung aus Heraklit auszugeben und könnten dann also wegen der Participalbildung und wegen der Pluralform nicht aus der über den Apollo handelnden Stelle im Buch des Ephesiers herausgeflossen sein. Dann läßt sich auch nicht leugnen, daß Niemandem, der die Stelle bei Jamblich im Zusammenhang mit dem ihr Vorangehenden nachliest, wird entgehen können, wie Jamblich schon bei den Worten *συμβολικῶς δὲ κτλ.* seine eigene entwickelte abstract-philosophische Sprache aufgiebt und plötzlich stoßweise in die concrete, markige Sprachweise des Ephesiers übergeht. Endlich aber scheint gar sehr der Gebrauch des Wortes „*γνώμη*" in dieser Ansicht bestärken zu müssen; denn die *γνώμη* in diesem objectiven Sinne, nicht als subjective Einsicht und Erkenntniß, sondern als göttliches und natürliches das All durchwaltende Gesetz ist ein ächt und eigenthümlich heraklitischer Ausdruck[1]), dem wir in dieser Weise in den Bruchstücken des Ephesiers begegnen[2]).

Wir meinen also, daß beide Stellen über den symbolisch sprechenden Apollo und über die die *γνώμη* des beschließenden Gottes in den Existenzen der Natur verhüllt darstellenden Dämonen in dem Werke Heraklits und zwar wohl in fast unmittelbarer Aufeinanderfolge gestanden haben werden, indem er ausgeführt und sich wie auf ein Muster und wie auf eine innere Nothwendigkeit für die in seiner eigenen Philosophie geschehende Darstellung des göttlichen Gesetzes (*γνώμη*, *λόγος*) darauf berufen haben wird, daß Alles Göttliche und Große sowohl in der Sprache des Orakels als im Reich der Natur zwar nicht wirklich versteckt, aber eben so wenig auch

---

1) Siehe weiter unten § 15.

2) Endlich spricht noch (wenn nämlich der Verf. der Myst. Aeg. in der That Jamblichus ist) zu Gunsten dieser Ansicht: daß hier ein zweites Fragment vorliegt, der Umstand, daß Jamblich auch jenes über Apollo handelnde Fragment in der plutarchischen Form kennt und anderwärts anführt, nämlich in dem Briefe an Dexippos ap. Stob. Serm. T. 81. (79.) p. 472. T. III. p. 127. ed. Gaisf. (Lips.) *ὡς δέ τὰ ἔργα αὐτὰ δείκνυσιν, αὐτὸς ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς, οὔτε λέγων καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε κρύπτων, ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας, ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν, ἀφ' ἧς ἄμφιβολία τε καὶ ὁμωνυμία ἐκρίθησαν· καὶ δεττὸν πᾶν ἀνερευνηθὲν φῶς ἐπιστήμης ἀνῆψεν.* (Jedenfalls erscheint also auch in diesem Zusammenhange die Sprache des Gottes als Muster und Vorbild der philosophischen Sprachweise aufgestellt.)

Digitized by Google

wieder in gewöhnlicher Menſchenweiſe herausgeſagt, ſondern vielmehr verhüllt offenbart, in Verkörperungen und ſomit in ſymboliſcher Verſinnbildlichung, die eben deshalb auch eine Verhüllung in ſich einſchlöſſe, dargeſtellt ſei.

Nimmt man aber auch an, daß die ganze Stelle der Myst. Aeg. ſammt den Participialformen *λέγοντες* etc. nur aus einer freien Benutzung des heraklitiſchen Ausſpruchs, wie ihn Plutarch anführt, durch Jamblich entſtanden ſei, ſo iſt doch der ſubſtantielle Sinn der Stelle unzweifelhaft richtig und im heraklitiſchen Geiſte gedeutet, wie ja auch die Anführung der Sentenz im Briefe des Jamblichus evident beſtätigt, daß jene ſinnlichdarſtellende und eben durch die Verſinnlichung auch zugleich einhüllende ſymboliſche Sprache des Gottes als Vorbild philoſophiſchen Sprechens bei Heraklit aufgeſtellt wird.

Dieſelbe ſinnbildliche Sprache alſo, die am Spruche des Gottes, nahm Heraklit auch an den Erſcheinungen der Natur ſelbſt wahr, die, wie Feuer und Fluß ꝛc., ſeinen ihn beſeelenden ſpeculativen Begriff in das Material der Sinnlichkeit eingetaucht ihm entgegenhielten.

So ſpricht uns Jamblich (ib. Sect. I. c. XI. p. 20. ed. Gale) von einer ſymboliſchen Sprache der Natur und an einer dritten Stelle (ib. Sect. VII. c. 1. p. 150. Gale) ſagt er uns ganz in dieſem Sinne, daß die ſymboliſche Darſtellung als eine Nachahmung der ſymboliſch wirkenden Natur ſelbſt zu betrachten ſei.

Und in einer noch mehr hier einſchlagenden, ganz und gar heraklitiſirenden Stelle führt uns Porphyrius aus (de antro Nymph. c. XXIX. p. 27 van Goens.), daß die überall in den Exiſtenzen der Natur vorhandene Zweiheit, Tag und Nacht, Aufgang und Niedergang ꝛc. nur das Symbol ſei, in welchem die vom Gegenſatz ausgehende Natur[1]) ſich darſtelle [*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον κτλ.*][2]), worauf er, unmittelbar hieran ein heraklitiſches Bruchſtück reihend, ohne Heraklit zu nennen, fortfährt; deshalb heiße es auch (nämlich eben bei Heraklit): ſich in ſich ſelbſt widerſtrebend ſei die Harmonie, welche die Gegenſätze durchdringt.

In dieſem Zuſammenhange nur iſt ein anderes gleichfalls bisher überſehenes Bruchſtück Heraklits zu verſtehen, welches Schleiermachern

1) Man vergleiche hiermit die ganz entſprechende Stelle des armeniſchen Philo über Heraklit im § 23.

2) *Καὶ διὰ τοῦτο ...* „„*παλίντονος ἡ ἁρμονία ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*““. Wir kommen auf dies unüberſetzbare Fragment, ſowie auf das bald folgende bei Plutarch ſpäter ausführlicher zurück (§ 2. u. 3.).

Digitized by Google

p. 334. 336 in Verlegenheit hätte ſetzen müſſen und das uns Themiſtius mittheilt, orat. V. ad Jovian. p. 69. ed. Hard.: „φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός“.

Ganz gleichlautend führt Themiſtius dieſes Fragment noch einmal an or. XII. ad Valent. p. 159. Hard., ſo daß offenbar auch die Worte καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός als Heraklit ſelbſt angehörig zu nehmen ſind. „Die Natur aber liebt, nach Heraklit, verborgen (d. h. verhüllt dargeſtellt) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“.

Auf daſſelbe Fragment ſpielt der armeniſche Philo an (Quaestt. in Genes. p. 238. Aucher. T. VII. p. 57. ed. Lips.): Arbor est secundum Heraclitum natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat.

Was es mit dieſem „Verborgen werden“, welches die Natur liebt, auf ſich hat, wird jetzt wohl bereits ſchon hier aus allen vorigen Parallelſtellen auf der Hand liegen.

Der Begriff des Werdens, die Identität des großen Gegenſatzes von Sein und Nichtſein iſt das göttliche Geſetz, die große γνώμη des beſchließenden Gottes, die ſich durchzieht durch alle Erſcheinungen der Natur und deren ſinnliche Verkörperung nur die alle Exiſtenzen der Natur durchdringende Zweiheit und Gegenſätzlichkeit bildet. Die Natur ſelbſt iſt nichts als eben die körperliche Verkündigung dieſes ihre innere Seele bildenden Geſetzes von der Identität des Gegenſatzes.

Der Tag iſt nur dieſe Bewegung: ſich zur Nacht zu machen. Die Nacht nur dies: zum Tag zu werden. Der Sonnenaufgang iſt nur ein ununterbrochener Niedergang ꝛc. ꝛc. Das All iſt nur die ſichtbare Verwirklichung dieſer Harmonie des ſich Entgegengeſetzten, die durch Alles Seiende hindurchgreift und es regiert. Allein wenn auch in allen Exiſtenzen der Natur nur dieſe Harmonie des Sich ſelbſt Entgegengeſetzten (die darum eine παλίντονος ἁρμονία iſt) ausgeſprochen iſt, ſo iſt doch dieſe Einheit von Sein und Nichtſein, dieſe Identität eines Jeden mit ſeinem eigenen abſoluten Gegenſatze in den ſinnlichen Erſcheinungen, — eben weil ſie hier ſelbſt in der Form des ſinnlichen Seins erſcheint, — eben ſo verhüllt als verkündet[1]), denn ein jedes Seiende, ſelbſt das Feuer,

1) Dies tritt auch in dem „ſich bedecken, umhüllen“ (se obducere) deutlich heraus, welches Philo ſehr gut dem abscondere zur Erklärung hinzufügt; vergleiche hierzu außer dem §. über die ſinnliche Harmonie beſonders § 28 bei der Lehre vom Erkennen.

Digitized by Google

bietet immerhin ein scheinbares Bestehen dar, welches nur in seiner Identität mit sich selber zu beruhen und seinen Gegensatz auszuschließen scheint. Darum ist dem Heraklit das weltbildnerische Gesetz, nach welchem alle Dinge geordnet sind, in denselben weder wirklich verborgen noch herausgesprochen, sondern verhüllt dargestellt. Und weil die wahrhafte Natur der Dinge, obwohl sie nichts ist als die Darstellung von dieser Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, doch diese Identität immer wieder nur in sinnlichen Existenzen und somit in dem unangemessenen, ein festes Beharren vorspiegelnden, den Gegensatz nur verborgen an sich tragenden Element des Seins darstellen kann, weil sie mit einem Wort das Werden doch nur als Seiendes und somit dem Werden scheinbar Entnommenes verwirklichen kann, — darum konnte Heraklit sagen, die Natur wie das weltbildnerische Gesetz derselben liebe verborgen zu werden[1]).

In demselben Gedankenzusammenhange mußte Heraklit auch sagen — und hat es wahrscheinlich wohl auch in einem örtlichen Zusammenhange in seinem Werke gesagt — was uns Plutarch aus ihm anführt (de anim. procreat. p. 1026, p. 177. Wytt.) „*ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*".

„Denn die unsichtbare Harmonie ist, nach Heraklitos, besser als die sichtbare, in welche der mischende (d. i. das Entgegengesetzte mit einander einende) Gott die Unterschiede und Gegensätze eintauchte und verbarg". Sind hier auch die Worte: *ἐν ᾗ — κατέδυσε* nicht Heraklit selbst zugehörig, so enthalten sie doch jedenfalls, wie selbst Schleiermacher p. 420, obwohl er das Bruchstück völlig mißversteht, anerkennt, nur eine sehr ächte nähere Beschreibung und Explication des heraklitischen Sinnes[2])! — Dieser Sinn aber ergiebt sich aus dem Vorangehenden von selber. Die reine processirende Einheit des Gegensatzes von Sein und Nicht als reiner Begriff gefaßt, Das, was wir etwa die logische Kategorie des Werdens

1) Das *κρύπτεσθαι* absoluter aufzufassen und somit mißverstehen zu wollen, wie, selbst wenn nur diese Stelle isolirt existirte, kaum möglich scheinen sollte, dagegen schützen die obigen Stellen bei Philo und Plutarch und ebenso auch bei Jamblich, besonders die letztere, deren *οὔτε λέγοντες, οὔτε κρύπτ., ἀλλὰ σημαίν.* von der Verwirklichung der göttlichen *γνώμη* in der Natur durch die Daimonen in engem Sinnzusammenhange mit dem gegenwärtigen Fragmente steht.

2) Dies Bruchstück, welches ebenso wie das des Porphyrius hier nur wegen des Ideenzusammenhanges vorläufig angeführt wird, muß später noch sorgfältiger besprochen werden, wobei sich auch der hierbei von Schleiermacher, den Sinn der Stelle gerade in ihr Gegentheil verkehrende Mißgriff ergeben wird.

Digitized by Google

nennen würden, war ihm die unsichtbare Harmonie oder die weltordnende γνώμη des Gottes. Die Weltbildung selbst ist ihm nur die sinnliche Darstellung dieser unsichtbaren Harmonie, ist ihm somit ein Gegensatz zu dieser — sichtbare Harmonie. —

Wenn aber demnach die Welt der sinnlichen Existenzen auch gar keinen andern Inhalt und Bedeutung hat als dieses die Gegensätze als Eins setzende, die unsichtbare Harmonie verwirklichende Thun des Gottes zu sein, so ist doch eben deshalb jene reine processirende Einheit dadurch in der unadäquaten vorwiegenden Form des Seins, nicht mehr als unaufgehaltnes Werden, gesetzt und in dieser ihrer eigenen Verwirklichung somit eben so sehr verwirklicht als auch getrübt und verborgen. Darum ist die unsichtbare Harmonie, das reine in kein sinnliches Sein getauchte ideelle Gesetz der Einheit des Gegensatzes, eine reine und bessere Harmonie als ihre gesammte Verwirklichung im sichtbaren Weltall.

Und von hier aus empfängt dann, soweit es hier bereits möglich, sein helles aber noch nicht sein letztes Licht das so dunkle Bruchstück bei Clemens Alex., das, nach uns, gerade als ein Hauptschlüssel zu Heraklit und als die bedeutungsvollste Charakteristik seiner ganzen Darstellungsweise gelten muß. Es steht Strom. V. 14 p. 718. Pott: *οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι: „„Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα““.* „Das Eine Weise allein will und will nicht ausgesprochen werden, der Name des Zeus“[1]), wie Schleiermacher p. 334 diese Stelle mit Gent. Hervet. zu Clemens richtig interpungirt und übersetzt, obgleich sie ihm nichtsdestoweniger, wie er selbst zugiebt, unverständlich blieb und bleiben mußte.

Was aber das Eine Weise ist, das bietet jetzt nach allem Obigen keine Schwierigkeit mehr dar — es wäre klar auch ohne die Parallelstelle bei Diog. L. IX. 1: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σόφον, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἵη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*“[2]). „Eins sei das Weise, die

1) Wer muß nicht übrigens schon bei diesem Namen des Zeus, der nicht ausgesprochen werden will, an die ägyptischen Gottheiten denken, deren Namen auszusprechen verboten war, z. B. Cic. Nat. Deor. III, 22. 56. Quartus (Mercurius) Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare und Jamblich. de Myst. Aeg. Sect. VIII. c. III. p. 159. G., wo von dem Eikton gesagt wird *ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται* etc.

2) Denn so stellt Schleiermacher die Stelle richtig her. Hermann's Conjektur: *οὔτε ἐν κυβερνήσει* bei Hübner z. d. a. St. kann sich gegen die Schleiermacher'sche *ἥτε οἵη* ꝛc. nicht halten. Das *οἵη* wird auch durch das *μοῦνον* bei Clemens gestützt (siehe § 15.).

Digitized by Google

γνώμη zu verſtehen, welche allein Alles durch Alles leiten wird. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, das iſt eben nichts Anderes, als die unſichtbare Harmonie, als das göttliche Geſetz (die γνώμη τοῦ θεοῦ μέλλοντος) in der obigen Stelle des Jamblich, welches die Dämonen in der Weltbildung weder herausſagen noch verſchweigen, ſondern durch Verkörperung ſinnbildlich darſtellen und welches daher allein die Seele alles Seienden bildet, Alles leitet und durchdringt. Das Eine Weiſe, der Name des oberſten Gottes, das iſt eben der ſpeculative Begriff, die proceſſirende Einheit des Sich Entgegengeſetzten, die allein durch Alles ſich durchzieht, Alles regiert, in Allem vorhanden iſt und neben dem Alles Andere nur Scheinexiſtenzen ſind. Und wie dieſer ſpeculative Begriff allein es iſt, der da lebt in allen Exiſtenzen der Natur, die ihn aber in ſinnliches Material getaucht und ſomit nur verhüllt und ſinnbildlich ausſprechen, wie er es allein iſt, der immer verwirklicht und ausgeſprochen werden will, in dem geſammten Reiche der Natur, die nichts iſt als ſeine ſichtbare Darſtellung und Verwirklichung, ſo iſt er es auch allein, der in dieſer Verwirklichung doch wieder nie in ſeiner reinen Allgemeinheit und Negativität erſchöpft iſt, darin eben ſo ſehr entäußert als verwirklicht, eben ſo ſehr verborgen als dargeſtellt, eben ſo ſehr ausgeſprochen als wieder nicht ausgeſprochen iſt. Denn wenn er, dieſer ſpeculative Begriff, auch weſentlich der Trieb iſt, den Gegenſatz von Sein und Nicht als aufgehobenen und identiſchen zu ſetzen, ſo kann er dieſe Einheit doch immer nur in einer ſinnlichen Form, in einer einzelnen Beſtimmtheit, d. h. ſelber wieder als ſeiende ſetzen und alſo nie in ſeiner reinen innern Allgemeinheit als dieſe adäquate Einheit ſelbſt heraustreten. Das allein Wahrhafte und Wirkliche, das allein in Allem exiſtirt, deſſen Darſtellung und Verwirklichung nur aller Reichthum der Natur iſt, der Name des Zeus iſt alſo weſentlich dies: beſtändig ausgedrückt und ausgeſprochen werden zu wollen und in jedem ſolchen Ausgedrücktwerden, weil darin in eine einzelne Beſtimmtheit und wenn ſelbſt nur in die Beſtimmtheit des einzelnen Namens und des ſinnlichen Lautes gehüllt zugleich auch nicht ſeiner wahren Natur nach, als reine Negativität, ausgedrückt und wirklich herausgerungen zu ſein*).

*) Es verhält ſich ſomit durchaus nicht ſo, wie Bernays a. a. O. IX, p. 257 meint, daß nach der Schleiermacher'ſchen Ueberſetzung dieſes Bruchſtücks, bei der auch wir verblieben ſind, eine „ſchwarze Frucht der Unklarheit, der μελάγχαρπος Ἀσάφεια des Empedokles" ſein würde. Bernays will das ὄνομα. Ζηνός als Accuſativ, das μοῦνον aber als eine bloße (ziemlich tautologiſche) Verſtärkung des ἓν

Dieſe Stelle Heraklits kann zugleich als tiefſte Charakteriſtik der eignen Sprache und Philoſophie Heraklits gelten, die auch noch nicht ihren inneren Begriff als ſolchen auszuſprechen weiß. Man kann von ihr ſagen, daß ſie ihren Begriff immer und immer wieder in den verſchiedenſten Formen herausringt und doch nie dazu kommt, ihn in ſeiner wahrhaft gedankenmäßigen Allgemeinheit, als reine logiſche Kategorie wie er das Eine Weiſe und Name des Zeus iſt, als Negativität auszuſprechen. Und dieſe Unmöglichkeit iſt bei Heraklit, wie wir ſehen werden, eine innere und genau mit ſeinem Gedankenſtandpunkt zuſammenhängende. Dieſe ſinnliche, ſymboliſche Darſtellung, die, nach Jamblich, eine Nachahmung der ſymboliſch ſchaffenden Natur iſt, welche letztere ja auch, nach Heraklits eigenem Fragment, ihren Gedanken der ausgeſprochen werden will und auch nicht, verhüllt darzuſtellen liebt, dieſe Darſtellungsweiſe iſt es, die als für Heraklit eigenthümlich feſtgehalten werden muß. — Und ſo charakteriſirt ihn ja auch, außer der ſchon oben über ſeine ſymboliſche und verborgene Bedeutung angeführten Stelle des Clemens der Verfaſſer der Alleg. Hom. p. 442. ed. Gale p. 84. ed. Schow.: *ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φύσικα* (als Beiſpiel bald darauf den Satz vom Fluſſe anführend) — *ὅλον δὲ τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.*

In dieſem Sinne auch iſt die Bezeichnung „Räthſler" (*αἰνίκτης*) zu verſtehen, die ihm der Sillograph Timon beim Diog. L. IX. 6. giebt[1]).

---

faſſen und überſetzt hiernach „Eines, das allein Weiſe will und will auch nicht mit des *Ζῆν* Namen genannt werden". Abgeſehen von allen Mißlichkeiten, die dies haben würde, werden wir, da unſere geſammte Auffaſſung und Darſtellung Heraklits mit der dieſes Bruchſtückes ſteht und fällt, ohnehin noch ſo oft genöthigt ſein, von ganz andern Partieen und Fragmenten aus auf daſſelbe zurückzukehren und den Sinn deſſelben immer beſtimmter zu entwickeln und nachzuweiſen, daß wir uns einſtweilen jeder weiteren Vertheidigung deſſelben enthalten können. Blos ſoviel ſei bemerkt, daß wenn Bernays als Grund gegen die Schleiermacher'ſche Ueberſetzung geltend macht, der bloße „Name" des Zeus könne doch nicht wohl das allein Weiſe ſein ſollen, ſich dies ſpäter vielmehr allerdings gerade als der tiefſte Sinn des Bruchſtücks und der heraklitiſchen Philoſophie überhaupt ergeben wird.

1) Einer Menge ähnlicher Zeugniſſe werden wir noch hin und wieder begegnen. Auf dieſe ſymboliſche Darſtellung giebt ſich auch Asklepios ſichtliche Mühe das zu beziehen, was Metaph. III. c. 3. p. 1005. B. geſagt iſt, Heraklit habe ſelbſt nicht angenommen, was er aufgeſtellt: *φησὶν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ἢ ὅτι οὐκ ἔλεγε τοῦτο ὁ Ἡράκλειτος, ἢ εἴπερ ἔλεγε, συμβολικῶς ἔλεγε ὡς εἴρηται ἐν τῇ φυσικῇ πραγματείᾳ .... ἴστεον οὖν ὅτι οὐ πάντα ἃ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνει· οὐκ ἀληθῶς οὖν οὕτως διέκειτο Ἡράκλειτος· εἴρηται γὰρ ἐν τῇ θεωρίᾳ ὅτι συμβολικῶς ταῦτα ἔλεγεν κτλ.* Ar. Ed. Berol. Vol. IV. p. 652.

Digitized by Google

Ein wesentlicher Zug solcher Darstellung ist die Kürze. Sehr richtig sagt uns ein griechischer Denker über die Sprache, Demetrius, de elocut. § 243, daß die Kürze eine wesentliche Eigenschaft des Symbolischen sei und ihm seine Gewalt und Macht verleihe [1]).

Diese gewaltsame Kürze finden wir noch in Allem, was irgend ächt heraklitisch ist, und schon Diog. IX. 7. sagt uns: „die Kürze und Gewalt (Wucht, *βάρος*) seines Ausdrucks ist unvergleichlich".

Darum tönen denn so orakelartig, vulkanischen Eruptionen gleich, jene dunkeln und tiefen Sätze aus seinem Innern heraus, gleichwie der Gott sie spricht in seinem Heiligthum und die Natur sie verkörpert in ihren Existenzen, den Symbolen der Idee. Und der so redende Mund heißt ihm vom Gotte erfüllt und rasend vom Gott. Plut. de Pyth. orac. p. 397. et p. 627. Wytt. „*Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι, καθ' Ἡράκλειτον, ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη, χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θέον*". „Die Sibylle aber mit rasendem Munde Unbelachtes und Ungeschmücktes und Ungesalbtes verkündend, reicht durch die Jahrtausende mit ihrer Stimme durch den Gott".

Und noch schärfer vielleicht findet sich der Gegensatz bei Clemens Alex. Strom. I. c. 15. p. 358, Pott: *Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον Σιβύλλην πέφανθαι.* „Nicht menschlich, sondern mit dem Gotte habe die Sibylle geredet". Hiermit vergleiche man wieder eine bisher übersehene Stelle des Jamblich. Myst. Aeg. Sect. III. c. VIII. p. 68. Gale, wo offenbar auf unser Fragment Bezug genommen wird: — „*καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν* [scil. *τῶν θεῶν*] *παντελὴς ἐπικράτεια, περιέχουσα μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, — — καὶ λόγους προϊεμένη οὐ μετὰ διανοίας δε τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνῃ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐνεργείᾳ*".

Was dies „*μετὰ διανοίας*" (gleichviel ob man *λεγόντων* oder *λεγομένων* lesen will) hier bedeuten kann, zeigt uns das *ἀνθρωπίνως* bei Clemens an. Nicht menschlich spricht die Sibylle. Das menschliche Sprechen aber im Gegensatze zu der von dem Gotte rasenden und ihn verkündenden Stimme ist die vermittelnde und erklärende und mit Beweisführung verbundene Rede. —

---

1) — *διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητος, ὅτι ἔμφέρει, ταῖς βραχυλογιαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βράχεως ῥήθεντος ὑπονοῆσαι τὰ πλεῖστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.*

Digitized by Google

Und in der That ist es denn charakteristisch für Heraklit, aber aus allem Bisherigen mit Nothwendigkeit folgend, daß wir immer bei ihm nur unvermittelt hingestellten Sentenzen begegnen, die in sich und ihrer innern Wahrheit trotzig wie Felsblöcke beruhen, fast nirgends aber auch nur einen Ansatz zu einer Beweisführung durch Gründe finden.

Man würde Unrecht haben zu glauben, daß diese Sentenzen deshalb bei Heraklit abgerissene, zusammenhangslose gewesen sein müssen. Im Gegentheil. Er stellt, wie Spuren genug vorliegen, in seinem Werke in sehr zusammenhängender Weise die seinem Gedanken entsprechende Natur des Weltalls dar. Aber er stellt eben dar, d. h. er zeigt unmittelbar und in positiver Form seinen Gedanken als in den Erscheinungen der Natur verwirklicht auf, aber er beweist nicht durch Gründe.

Diesen Mangel an vermittelnder Beweisführung mußte natürlich Aristoteles, dem solche Beweisführung Erforderniß ist, tadelnd vermissen (man vergl. nur de Coelo II, 5, p. 187. b. Bekk.: *ἀλλ' ὁρᾶν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν, τίς ἐστιν κτλ.* und was er dabei von der *ἀκριβέστερα ἀνάγκη* des Beweisens sagt; cf. Eth. Nic. VII, 4. p. 1146.) und hierauf nicht aber auf seine Autodidaxie wie Schleiermacher p. 340 meint, gehen denn Stellen wie Eth. Magn. II. c. 6. p. 1201. Eth. Nicod. VII. c. 5. p. 1147, wo er sagt, Heraklit baue so fest auf seine Meinungen und das, was ihm scheine, wie Andere auf das, was sie wissen.

Jetzt sind wir auch im Stande zu begreifen, was es mit jener viel berühmten heraklitischen Dunkelheit, die ihm den Beinamen: *ὁ σκοτεινός* [1]) verschaffte, eigentlich für eine Bewandniß gehabt habe.

Sehr richtig sagt Schleiermacher p. 322, es müsse uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen, von welcher Art sie eigentlich gewesen, und es sei für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug sei und wir ziemlich sicher entscheiden könnten, was für eine Bewandniß es mit ihr wirklich gehabt habe.

Wenn aber Schleiermacher so die Frage gut gestellt hat, so hat er sie doch schlecht beantwortet. — Er meint nämlich, daß diese Dunkelheit: „nur eine grammatische gewesen sei". Er stützt diese Ansicht auf zwei

---

1) Stellen hierüber anzuführen wäre überflüssig. Die Anekdote mit dem delischen Schwimmer ist bekannt genug. Diese Dunkelheit wurde nachher sprichwörtlich, z. B. Hieronym. in Rufin. I. ed. Par. T. IV. p. 385. Denique et ego scripta tua relegens quamquam interdum non intelligam, quid loquaris et Heraclitum me legere putem. id. adv. Jovin. lib. I. T. IV. p. 145. Heraclitum quoque cognomento *σκοτεινόν* sudantes philosophi vix intelligunt.

Digitized by Google

Stellen des Ariſtoteles und des Demetrius. Ariſtoteles nämlich ſagt, Rhetor. III. 5, p. 1407. Bekk.: „Des Herakleitos Schrift iſt ſchwer zu interpungiren, weil es unklar iſt, worauf ſich etwas bezieht, auf das Folgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfange ſeines Buches. Er ſagt nämlich: „Indem nun dieſes Sachverhältniß beſteht [1]), werden immer unvernünftig die Menſchen“. Denn undeutlich iſt hier, worauf das „Immer“ zu beziehen ſei, ob auf das Frühere oder Folgende [— — *φησὶ γὰρ: „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται“ ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ὁποτέρῳ διαστίξαι*]“.

Allein dies Beiſpiel, das Ariſtoteles anführt, hat gar keinen Zuſammenhang mit der wirklichen heraklitiſchen Dunkelheit. Denn wie man auch die von ihm citirte Stelle interpungiren mag, ob man überſetzt: „Indem dieſes Sachverhältniß immer beſteht ꝛc.“, oder „indem es beſteht, werden immer unvernünftig die Menſchen“, — in beiden Fällen giebt die Stelle immer denſelben Sinn und Dunkelheit iſt mindeſtens wegen jenes *ἀεὶ* nicht in ihr vorhanden.

In allgemeinerer Weiſe ſagt Demetr. de elocut. § 192: Heraklit werde großentheils dunkel durch den Mangel an Verbindung, ſo daß man nicht wiſſe, wo ein Satz beginne und endige [2]).

Und in der That treffen wir hin und wieder auf Stellen, in welchen die Interpunktion fraglich ſein kann. Zugegeben alſo, daß dieſe grammatiſche Schwierigkeit bei Heraklit Statt gefunden, ſo darf man uns doch nicht ſie als einziges oder auch nur als irgend wie hauptſächliches Erklärungsmoment jener berühmten Dunkelheit hinſtellen wollen. Bei weitem die meiſten Stellen, aus welchen dieſe Dunkelheit uns anweht, bieten keine Interpunktationsſchwierigkeit dar; und wo dieſe gar Statt findet, hat ſie doch mit der eigenthümlichen heraklitiſchen Dunkelheit nichts zu ſchaffen, und dieſe bleibt noch beſtehen, wenn auch die Interpunktationsfrage gelöſt iſt, wie z. B. in dem letzten aus Clemens angeführten Bruchſtück von dem Einen Weiſen Schleiermacher zwar die falſche Interpunktion und Ueberſetzung von Potter richtig verbeſſert, nichts deſtoweniger aber ſelber

---

1) *ἐόντος* ſtatt *δέοντος*, worüber ſpäter in dem die Fragmente behandelnden Theile.

2) Aehnliche Gründe ſyntaktiſcher Natur werden für die heraklitiſche Dunkelheit angegeben in den Progymnasmata des Theon. Rhetor. gr. ed. Walz. T. I. p. 187. cf. ib. T. II. p. 226; ein etwas feinerer und bei dem häufigen Gebrauch des Participiums bei Heraklit gewiß auch hin und wieder zutreffender Grund derſelben Art in den Scholien des Joannes Sicul. *εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους*. Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 197.

Digitized by Google

zugiebt, daß ihm die Stelle unverſtändlich bleibe. — Ebenſo läßt auch die Art, in welcher die Alten von der Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit Heraklits ſprechen, die Meinung nicht aufkommen, daß es ſich dabei blos um eine grammatiſche Undeutlichkeit handle. Man ſehe nur die weiter unten noch anzuführende Stelle des Plato von den „räthſelhaften Wörtern" (ῥηματίσκια), welche die Heraklitiker, Pfeilen gleich, aus ihrem Köcher ziehen und abſchnellen, ſo wie die ſchon oben angezogenen Stellen des Clemens, des ſ. g. Herakleides, des Diogenes, des Asclepius ꝛc. von der „verborgenen Bedeutung" und der ſymboliſchen Sprechweiſe des Epheſiers. Iſt man doch ſo weit gegangen, ſein Buch mit einer Myſterienlehre zu vergleichen, zu der es eines Eingeweihten bedürfe, ſie zu verſtehen, die dann aber auch heller ſtrahle, als die leuchtende Sonne [1]).

Dies Alles hätte doch unmöglich geſagt werden können, wenn es ſich bei der heraklitiſchen Dunkelheit nur um Interpunktionsfragen gehandelt hätte, eine Schwierigkeit, die gewiß Niemand mit den Myſterien würde haben vergleichen wollen. —

Die wirkliche Bewandniß, die es mit der heraklitiſchen Dunkelheit gehabt hat, muß ſich vielmehr ſchon aus allem Bisherigen poſitiv ergeben haben.

Wenn das Speculative an und für ſich und ſtets, durch ſeine Natur die Gegenſätze als Eins zu begreifen, dem gewöhnlichen Verſtande das Schwierigſte und Unzugänglichſte geweſen iſt und noch heute iſt, ſo kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn hier, wo zum Erſtenmale dieſes formale Grundgeſetz des Speculativen ſich erfaßt, das ſo große Geſchrei über Dunkelheit und Unverſtändlichkeit losbricht.

Die Dunkelheit Heraklits iſt alſo, nach uns, erſtens die Dunkelheit des ſpeculativen Begriffs und ſeiner dem Verſtande unfaßbaren Natur.

Dieſe Tiefe und Schwierigkeit des Gedankens giebt uns auch in der That als den wahren Grund der heraklitiſchen Dunkelheit an jener geſchätzte armeniſche Philoſoph und Commentator des Ariſtoteles, David, in ſeinen früher unedirten aber von Bekker in die Berliner Ausgabe des Ariſtoteles aufgenommenen Prolegom. zur Einleitung des Porphyrios in die ariſtoteliſchen Categorieen (ſ. daſ. Vol. IV. p. 19.): „Da wir der Undeutlichkeit Erwähnung thaten, ſo wollen wir zeigen, woher ſie entſpringt; ſie entſpringt aber entweder aus dem Styl (λέξις), oder aus den Theorieen; und aus den Theorieen z. B. bei Heraklit; denn tief und gewaltig ſind

---

1) In einem uns bei Diog. L. IX, 16. mitgetheilten Diſtichon:

Ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἦν δὲ σε μύστης
Εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λάμπροτερὴ ἠελίου.

Digitized by Google

dieſe (ſeine Theoreme) und von den Schriften des Heraklits wird geſagt, ſie erforderten einen tiefen Schwimmer“ [1]).

Dieſe Stelle iſt um ſo bedeutender, als hier ausdrücklich die Dunkelheit in zwei Arten unterſchieden wird, in die aus der λέξις und in die aus der Tiefe des Gedankens entſpringende, dem Heraklit aber kein Theil an erſterer beigemeſſen, ſondern die bei ihm obwaltende Dunkelheit lediglich der Schwierigkeit der Theoreme zugetheilt wird.

Noch mehr wird unſere Anſicht beſtätigt, wenn die Alten Beiſpiele der heraklitiſchen Dunkelheit anführen, wo es ſich dann immer zeigt, daß der Sinn durch ſich ſelbſt ein dunkler und ſchwerer iſt, ohne jede Interpunktationsſchwierigkeit. So z. B. Seneca Epist. 12. T. III. p. 33. ed. Bip.: — — ideo Heraclitus, cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: „Unus, inquit, dies par omni est“. Hoc alius aliter cepit. „Ein Tag, ſagte er, iſt dem andern gleich. Dies faßte nun Jeder anders auf“.

Ebenſo ſagt Diog. L. IX, 7., nachdem er eben ein ſehr dunkles, aber ebenſo wenig eine Interpunktationsſchwierigkeit darbietendes Bruchſtück des Epheſiers mitgetheilt: „So tiefe Rede führt er“ (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει [2]).

Und daß unter den Theoremen wieder es gerade die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes geweſen iſt, die ihm dieſen Ruf der Dunkelheit und Räthſelhaftigkeit zuzog, erhellt, wenn man dafür als Belege noch einzelne Beiſpiele brauchte, mit vollſtändiger Evidenz aus Heracleides Alleg. Hom. p. 442. Gal. p. 84. Schow., wo der Verfaſſer, um Beiſpiele von dem Räthſelhaften und Symboliſchen Heraklit's zu geben, gerade ſolche Stellen aufführt, welche durch ein einfaches: „und“ den Gegenſatz von Sein und Nichtſein, von Ja und Nein zuſammenſchließen und als Eins ausſprechen.

Zu dieſer Schwierigkeit des Gedankens ſelbſt kommt dann ferner noch die Dunkelheit jener bereits charakteriſirten ſymboliſchen Darſtellung, jener ſinnlichen Formen, jener den verſchiedenſten orientaliſchen Religionskreiſen entlehnten Namen, in denen Heraklit ſeinen Begriff darſtellt. — Nur wenn die Schwierigkeit ſo nach allen Seiten eine Schwierigkeit des Inhalts und des innern Verſtändniſſes war, konnte Sextus Emp. adv. Math. I, 301. ausrufen: „denn wie könnte einer der pedantiſchen

1) — — ἢ ἀπὸ τῆς λέξεως ἢ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων· καὶ ἀπὸ μὲν θεωρημάτων ὡς ἔχει τὰ Ἡρακλείτου· ταῦτα γὰρ βαθέα καὶ δεινὰ ὑπάρχει· περὶ γὰρ τῶν συγγραμμάτων Ἡρακλείτου εἴρηται δεῖσθαι βαθέος κολυμβήτου.

2) Denn ganz fälſchlich, glaube ich, rechnet man die citirten Worte zu der von Diog. L. angeführten Stelle des Heraklit ſelbſt; ſiehe hierüber ſpäter.

Digitized by Google

Grammatiker den Heraklit verſtehen"? (*που γάρ τις δύναται τῶν ἀφρυωμένων γραμματικῶν Ἡράκλειτον συνεῖναι*;), nicht ſo, wenn ſie ſich nur auf die Ungewißheit der Kommata und Punkte baſirte.

Aus dem Obigen beantwortet ſich nun auch die Frage von ſelbſt, wie entſtehen konnten und was Wahres iſt an den ſchlechten Berichten Diog. L., Cicero's und Anderer, Heraklit habe nur nicht gewollt verſtanden ſein und ſei abſichtlich dunkel geweſen, damit man ihn nicht gering achte ꝛc. ꝛc., — Berichte, denen wir ihr gerechtes Schickſal angedeihen laſſen wollen, nämlich das, weiter gar nicht erwähnt zu werden.

Denn nach allem Bisherigen muß bereits klar ſein jener Hauptpunkt, auf den es bei der heraklitiſchen Dunkelheit und Philoſophie überhaupt ankommt, daß ſie nämlich eine ſich ſelbſt dunkle geweſen ſei! — Der Begriff der Negativität und daß dieſe ſelber das Poſitive ſei, hat ſich zum erſten Mal erfaßt; aber er kann ſich noch nicht als dieſer reine Begriff in ſeiner wahrhaften Form, als die Kategorie der Negativität, ausſprechen. Indem durch Heraklit die Identität des Seins und Nichtſeins erkannt wird, iſt die Ueberwindung des Sinnlichen, auf die von Thales an die ganze Entwicklung griechiſcher Philoſophie hindrängt, vollkommen geworden.

Das heraklitiſche Princip iſt an ſich, indem das Nichtſein Sein, das Sein Nichtſein iſt, bereits der Gedanke; iſt an ſich bereits der *νοῦς* des Anaxagoras [1]).

Aber ſo, als das, was es an ſich iſt, als Gedanke, kann es noch nicht ausgeſprochen werden und dies iſt bedingt durch die ganze Stellung und Bedeutung der heraklitiſchen Philoſophie. Thales hatte das Princip aller Dinge als Waſſer ausgeſprochen. Das Hohe und Philoſophiſche hierin iſt das, daß die Dinge nicht in ihrer ſinnlichen Beſonderheit und Mannigfaltigkeit belaſſen werden, daß viel-

1) Das weiß ſchon Plato und ſagt es uns in einer ſehr ſchönen und in ihrem ganzen Zuſammenhange ſehr lehrreichen Stelle, auf die wir noch zurückkommen werden, Cratyl. p. 413. E., p. 138. Stallb., wo er von dem Grundprincip Heraklits, dem ſich durch alles hindurchziehenden Gerechten (dem *Δίκαιον*, das deshalb auch als *διαϊόν* etymologiſirt wird; es iſt aber, wie ſich ſpäter zeigen wird, ganz daſſelbe wie Feuer, Nothwendigkeit, Gegenfluß ꝛc.), einen Heraklitiker ſelbſt ſagen läßt: dieſes Gerechte ſei aber nichts Anderes als das was Anaxagoras den *νοῦς* nenne, denn auch dieſer ſei alleinherrſchend und mit Nichts Sinnlichem vermiſcht und erzeuge alle Dinge und durchdringe ſie alle ꝛc. („— *εἶναι δὲ τὸ δίκαιον, ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον· πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα, διὰ πάντων ἰόντα*" κτλ.)

Digitized by Google

mehr die ganze sinnliche Vielheit und Unterschiedenheit der Natur auf ein innerlich Eines in Allem Seiendes d. h. also auch ein Allgemeines zurückgeführt wird, welches als Princip gesetzt wird. Aber dies Allgemeine ist selbst noch eine einzelne sinnliche Bestimmtheit (Wasser).

Dies ist das Ungenügende und zum Fortgang Treibende: — Die andern Jonier wechseln nun mit den Elementen ab, andere Bestimmtheiten an die Stelle des Wassers setzend, über die Bestimmtheit selbst nicht hinauskommend. — Diese als Princip gesetzten Elemente sind somit sinnliche Bestimmtheiten, die aber an sich die Bestimmung haben, durchaus nicht diese sinnliche Bestimmtheit, sondern das rein Allgemeine zu sein.

Und so verschmäht Anaximander alle solche sinnliche Bestimmtheit und setzt als sein Urwesen das, was schon das Wasser des Thales an sich ist, nämlich: das unbestimmte qualitätslose Sein selbst.

Dieses von jeder einzelnen Bestimmtheit gereinigte qualitätslose Sein selber ist aber in der That nichts anderes, als — die Zahl! Die Zahl ist diese erste Einheit von Sinnlichem und Unsinnlichem, von Sein und Qualitätslosigkeit. Sie hat die Bedeutung des sinnlichen Seins selbst, — denn sie ist Quantität, Größe. Und dennoch ist sie frei von jeder sinnlichen Bestimmtheit und Qualität. Sie ist somit das wirkliche qualitätslose Sein selber.

Und so sprechen denn die Pythagoräer das Absolute als Zahl aus.

Die Zahl ist also nur das Sein, das frei und rein von jeder sinnlichen Bestimmtheit, von keiner einzelnen Qualität behaftet ist, d. h. das reine allgemeine Sein, der Gedanke des Seins selbst.

Als das was so die Zahl der Pythagoräer an sich ist, sprechen nun die Eleaten das Absolute aus, als das Eine reine von jeder Qualität befreite allgemeine Sein, als die Kategorie des Seins selbst. „Blos das reine Sein ist; Alles andere ist gar nicht".

Dieses reine allgemeine Sein, dies ἓν καὶ πάντα, ist somit an sich — denn alles wirkliche Sein ist nur bestimmtes, qualificirtes Sein — die Aufhebung und Negation jedes wirklichen sinnlichen Seins, ist an sich reines Nichtsein. — Als das, was so das eleatische Princip an sich ist, als dies Sein, das doch nur Nichtsein ist, als das daseiende Nichtsein spricht Heraklit das Absolute aus. — Dieser versöhnte Widerspruch, das daseiende Nichtsein, ist der Kern und, soweit sie hier schon dargelegt werden kann, die ganze Tiefe seiner Philosophie. Man kann vorläufig sagen, daß diese in dem einzigen Satze besteht: nur das Nichtsein ist.

Digitized by Google

Es ist jedoch bei ihm nicht von einer indifferenten Gleichsetzung von Sein und Nichtsein, von einer ruhigen Einheit derselben die Rede. Das Nichtsein ist ihm wesentlich Negativität, d. h. Proceß, thätige Einheit seiner und des Seins. Es ist ihm nur diese Thätigkeit, sich zum Sein zu machen, wie ihm das Sein andrerseits auch nichts ist, als dieselbe Bewegung, sich aufzuheben, den Weg des Nichtseins einzuschlagen. Beides Sein wie Nichtsein sind ihm nicht blos ruhige Identität, sondern sie sind ihm nur der Proceß, zu offenbaren, was jedes an sich schon ist, in sein Gegentheil überzugehen.

Er faßt aber das Nichtsein und seine Einheit mit dem Sein, wenn auch als thätige, so doch immer nur als objectiv seiende, als objectiv sich setzende und vollbringende auf; noch nicht als zurückreflectirt in sich, noch nicht als für sich seiend, als subjectiver Gedanke.

Und weil sein Princip nur noch das objectiv daseiende Nichtsein ist, kann er es auch immer nur als solches, d. h. in der Form objectiv daseiender Existenzen aussprechen. Das objectiv daseiende Nichtsein aber ist Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Zeit, Nothwendigkeit, Alles durchwaltende Gerechtigkeit und Grenzen setzende Dike ꝛc. ꝛc. Darum hängt auch Heraklit noch mit der ionischen Naturphilosophie zusammen, deren höchste Spitze er ist und wie er an sich, objectiv, schon über sie hinausgeht, so ist er doch noch zu ihr zu zählen.

Wird das seiende Nicht in dieser seiner wahren Allgemeinheit wirklich herausgerungen, gereinigt von allen es nicht erschöpfenden Formen seines objectiven Daseins, so ist es das — Leere. Das Leere ist jedoch nur noch ruhiges Nichts, nicht Thätigkeit, Proceß.

Indem aber dies schon bei Heraklit so wesentliche Moment der Thätigkeit dem Nichtsein nicht verloren gehen kann, so kann das Leere, das von keinem andern Inhalt weiß, als thätiges gesetzt, nur schlechthin bei sich bleibende Thätigkeit, somit reines Sich auf Sich selbst Beziehen sein, d. h. Fürsichsein, Atom[1]).

Das Atom aber ist den Atomistikern selbst das Grundprincip des πλῆρες (des Vollen, positiven Seins). Das Leere ist es somit, welches selber dies ist, sich zum Vollen zu machen und die Gedanken des κένον

1) Daß das Atom nichts Anderes als das für sich seiende Leere, das Negative gesetzt als Fürsichsein, ist, erhellt schon aus seiner Immaterialität.

Digitized by Google

und ἄτομον, des Leeren und des Atom sind innerlich verknüpft und sich nothwendig erzeugend und an sich identisch.

Das Höhere bei den Atomistikern gegen Heraklit ist, daß die Negation nicht mehr blos als seiende, sondern als für sich seiend, Atom, ausgesprochen wird.

Und die zum Bewußtsein gekommene Einheit des κένον und ἄτομον, des Leeren und des Atom, der sich selber klar gewordene und schon der atomistischen Philosophie an sich zu Grunde liegende Gedanke, daß das Negative (Leere) es sei, welches als für sich seiend (als Atom) das Sein (das Volle) hervorbringt, bricht in den Satz aus, daß der νοῦς, der für sich seiende Gedanke die Welt geschaffen[1]).

So spricht, wie wir sehen, in dieser ganzen Reihenfolge von Philosophen Jeder immer nur das aus, was an sich schon der Gedanke seines Vorgängers ist; dies Aussprechen aber ist unmittelbar selbst ein neuer Gedanke. So sprechen den heraklitischen Gedanken die Atomistiker und dann Anaxagoras aus in seinem νοῦς. Damit ist aber sofort das subjective Denken und ein neuer Abschnitt des Geistes, die sophistische und sokratische Philosophie gegeben.

In dieser Entwicklung ist zugleich die innere Nothwendigkeit dargethan, warum der Gedanke Heraklits nur dazu kömmt, sich symbolisch in sinnlichen Formen, in den Existenzen der Natur, wie in den religiösen Namen, auszusprechen. — Heraklit hat nicht mit seiner Lehre Versteckens spielen wollen und darum solches Dunkel und sinnliche Unangemessenheit gewählt!

Die Philosophie, deren Princip sich, im Gegensatze zu der eleatischen, in den Satz zusammenfassen ließe: „Alles Daseiende ist Negativität" oder: „nur das Nichtsein ist", kann es ihrem ganzen Gedankenstandpunkt nach zu keinem adäquaten Ausdruck ihres Absoluten bringen. Sie kann es nicht als einfaches Nichtsein bezeichnen wollen. Denn dem Nichtsein ist ebenso wesentlich die Seite, sich stets zum Sein zu machen, die Einheit seiner und seines Gegensatzes.

---

1) Gegen diese Entwickelung kann es nicht zu sprechen scheinen, wenn Demokrit zwar jedenfalls noch ein Zeitgenosse des Anaxagoras, aber doch jünger war als dieser (er giebt sich selbst für vierzig Jahre jünger aus). In der Geschichte der Philosophie kann es sich häufig innerhalb gewisser Epochen treffen, was schon Aristoteles vom Empedokles sagt, daß er zwar den Jahren nach jünger, den Werken nach aber früher als Anaxagoras gewesen sei. Uebrigens ging dem Demokrit auch noch Leucippus in der Entwicklung der Grundzüge der Atomistik voraus, welche jener nur zum geschlossenen System vollendete.

Digitized by Google

Sie muß ihr Princip daher als dieſe Einheit, als ſeiendes Nichtſein darſtellen wollen. Ueber jedes Sein aber geht das Nichtſein wiederum hinaus; in keinem Sein iſt das Nichtſein erſchöpft und in ſeiner Allgemeinheit enthalten; vielmehr iſt es in ihm nur beſchränkt und verendlicht vorhanden und darum iſt es auch die aufhebende Bewegung alles Seins. — Es kann alſo auch nicht als ſeiendes Nichtſein, und in keiner der Formen deſſelben, dies Princip in einer ſich wahrhaft adäquaten Weiſe ausgeſprochen werden. — Wahrhaft ausgeſprochen wäre es: in ſeiner Bewegung und Thätigkeit abſolut bei ſich ſelbſt bleibendes, alſo ſich nur auf ſich beziehendes, alſo für ſich ſeiendes Nichtſein, d. h. das Atom der Atomiſtiker und der νοῦς, der für ſich ſeiende ſubjective Gedanke des Anaxagoras, ſomit alſo ſchon ein neuer und höherer Gedanke.

Die heraklitiſche Philoſophie iſt alſo, weit entfernt dunkel ſein zu wollen, vielmehr grade dieſes ungeheure Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken. Dies kann ſie aber nicht erreichen. Sie kann — und das iſt, wie gezeigt, eine immanente Seite ihres Begriffes ſelbſt — das Nichtſein immer nur als unmittelbar Daſeiendes, ſomit immer nur als unmittelbare Exiſtenz oder doch in ſinnlicher Form überhaupt ausſprechen, wie Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Nothwendigkeit und die andern Namen, welche alle nur die unmittelbar daſeiende Negativität, die Negativität als Seiende ausdrücken.

Das iſt aber eben dann für dieſe Philoſophie das Unangemeſſene, die reine Negativität, oder was daſſelbe iſt, die abſolute nur als Proceß vorhandene Einheit von Sein und Nichtſein als unmittelbares Daſein und in ſinnlicher Form überhaupt ausgeſprochen zu haben. Und dieſe Unangemeſſenheit iſt nicht nur für uns vorhanden; ſie mußte ebenſo ſehr ſchon für dieſe Philoſophie ſelbſt, welche ja innerlich weſentlich abſolute Negativität und Aufhebung alles ſinnlichen Seins iſt, vorhanden ſein. Das fühlt Heraklit und darum ſagt er in jenen Fragmenten, daß ſein wirkliches Abſolute, der Name des Zeus, das Eine Weiſe das Alles durchdringt und leitet, d. h. die abſolute Negativität, in allen Formen, in denen er es auch darſtellt, niemals erſchöpft ſei, daß es in allem Ausgeſprochenwerden eben ſo verſchwiegen bleibe, daß es ebenſo ſehr ausgeſprochen werden wolle, als auch nicht.

Und darum verbleibt Heraklit nie bei Einem ſolchen ſinnlichen Klange, in den ſein ſtummer allem Sein transcendenter Gedanke ausbricht, weder bei der Bezeichnung ſeines Princips als Feuer, noch Fluß, noch Streit, noch Harmonie, noch Nothwendigkeit ꝛc. Darum gewinnt er keine Eine

Digitized by Google

und bleibende, ihm genügende Form seines Princips. Er ringt neue und abermals neue Namen heraus, die aber wiederum, weil sie den Makel des Sinnlichen, des objectiven Daseins, an sich tragen, fortgeworfen und mit andern vertauscht werden.

Und weil Heraklit keinen Namen, keine Ausdrucksform gewinnen kann, in welcher er seinen Gedanken erschöpfend und adäquat darstellt, — darum die Abwechslung mit diesen sinnlichen ungenügenden Formen und Namen, daher deren identische Vielheit.

Nicht also blos, um diese Bemerkung hier beiläufig einzuschalten, durch einzelne dieser Namen, die er aus den Kreisen orphischer und orientalischer Religionslehre herausgreift, — sondern selbst nach dieser ganzen allgemeinen Seite seiner Form hin erinnert Heraklit lebhaft an den Orient.

Das ist ja eben der Charakter des Orients und seines Symbols, dies Ungenügsame und Unangemessene der Form; dieselbe gewaltsame Anstrengung, die Ueberfülle des ungeheuern Inhalts in sinnliche Form herauszuringen und die Häufung darum von Symbolen und Attributen. Noch näher und schlagender ist die Parallele mit den orphischen Gedichten, mit der Vielnamigkeit dieser Hymnen, die den Ausdruck nicht finden können für die Gottheit und sich deshalb in diese ungebändigte Vielheit, in diese unendliche Häufung und Wechsel von Namen verlieren.

So konnte denn Heraklit, weil ihm der Begriff der verschiedenen Ausdrucksformen und Namen, in welchen er sein Absolutes darstellt, innerlich nur streng ein und derselbe war, dasselbe, was er vom Feuer aussagte, dann auch wieder vom Krieg, Fluß ꝛc. aussagen. Auf diese innerliche Identität aller dieser nur scheinbar verschiedenen sinnlichen Namen bezieht sich denn auch das „ἑτέρῳ πεπλήξει μετωνομασμένῳ“ „er wird Dich mit einem andern neu Umbenamten schlagen“ in jener Stelle des Plato von den Heraklitikern, die wir schon oben theilweise angezogen haben, hier aber ausführlicher hersetzen müssen, weil wir sie erst jetzt recht verstehen können und die uns im Verein mit einer zweiten bald anzuführenden platonischen Stelle gar herrlich viele der von uns mühsam constatirten Züge in einem lebendigen Bilde anschaulich macht. Die erste Stelle ist die im Theaet. p. 180. A. p. 184. Stallb., wo Plato die Manier der Heraklitiker zu philosophiren spottend also schildert:

„Aber wenn Du Einen etwas frägst, dann ziehen sie wie aus einem Köcher räthselhafte Wörter (ῥηματίσκια) hervor und schnellen sie ab; und wenn Du seine Rede fassen willst, was er gesagt hat, so wird er Dich mit einem andern neu Umbenannten schlagen“.

Solche, wie schon Plato weiß, blos neu Umbenannte, innerlich aber

Digitized by Google

identiſche Formen ſind zu einander Feuer, Aether, Krieg, Harmonie Entgegenſtrebender, das Gerechte, die Dike ſelbſt, Vorherbeſtimmung ꝛc.

Daß aber in der That das hier Entwickelte der Sinn der platoniſchen Schilderung iſt, zeigt, wenn es noch irgend eines Beweiſes bedürfte, die gleich ſehr beachtenswerthe Stelle des Plato im Cratyl. p. 413. B. p. 137. Stallb. sqq. Sokrates erzählt hier, daß auf ſeine an die Anhänger Heraklits gerichtete Frage, was denn ihr Grundprincip, das Alles durchdringende Gerechte (das δίκαιον) eigentlich ſei, dieſe ihn ganz verwirrt machen, indem der Eine ſagt, es ſei die Sonne, der Andere das Feuer ſelbſt, ein Dritter das Warme im Feuer, der Vierte es ſei das, was Anaxagoras νοῦς nennt, und Jeder von dieſen den Andern immer auslacht!

Es iſt unmöglich kürzer, komiſcher und doch treffender ſo viele für Heraklit charakteriſtiſche Züge darzuſtellen, als in dieſen beiden platoniſchen Stellen geſchieht, an denen man, merkwürdig genug, bisher faſt achtlos vorüber ging.

Die ſymboliſche Räthſelhaftigkeit Heraklits, die gedrungenen concreten ſinnlichen Namen, in denen er das Abſolute ausſprechen will, die bei jedem ſolchen Ausdruck ſtattfindende Unangemeſſenheit zwiſchen Inhalt und Form, die hieraus entſpringende unendliche Vielheit dieſer Namen und die räthſelnde, taumelnde Abwechſelung mit denſelben und doch wieder die innere Gedankenidentität aller dieſer nur daſſelbe beſagenden Namen, — die eben deshalb nur Umnennungen zu einander bilden —, endlich der Mangel an vermittelnder Beweisführung, weshalb die Heraklitiker dieſe Namen des Abſoluten nur eben ganz ſtoßweiſe, wie Pfeile, abſchnellen, mit dieſen dunkeln unerklärten Namen den Hörer gleichſam nur vor den Kopf ſchlagen, alle dieſe Züge ſind es, die Plato zu einem plaſtiſchen lebensvollen Bilde in ſeiner Darſtellung vereint, wobei freilich dieſe gährende heraklitiſche Form die ganze Ironie des zur vollſten Angemeſſenheit von Form und Inhalt und zu künſtleriſcher Abrundung gelangten Plato erregen mußte.

Dieſe Vielheit der Formen, in welchen Heraklit ſein Abſolutes herausringt, ſcheint nun ſchon, nach der Stelle des Cratylus zu urtheilen, bei den unmittelbaren Schülern Heraklits Anlaß zu einer obwohl damals nur noch ſcheinbaren Verwirrung geweſen zu ſein, indem die Einen derſelben mehr an dieſem, die Andern mehr an jenem der verſchiedenen Namen feſthielten, unter welchen Heraklit in ſeinem Werke ſein Princip dargeſtellt hatte. Daß dieſe Verwirrung damals noch keine ernſthafte, ſondern nur eine ſcheinbare war, daß jenen erſten Heraklitikern das Geheimniß

Digitized by Google

der Identität dieſer verſchieden tönenden ſinnlichen Namen noch ſehr wohl bekannt war, zeigt ja die Stelle des Theaetet, nach welcher auch jeder Einzelne dieſer Schüler, auf den Grund ſeiner Rede gedrängt, mit dieſer Vielheit von Namen abwechſelt, den Einen an die Stelle des Andern ſetzend.

Zu einer ganz andern, ernſthaften Verwirrung aber führte dieſe Vielnamigkeit in ſpäteren Zeiten und bei ſpäteren Berichterſtattern. Jetzt ging das Geheimniß dieſer Identität verloren. Jetzt mußten ſomit dieſe verſchiedenen Namen des Abſoluten bei Heraklit und daß er, wie nach allem Bisherigen nicht anders ſein konnte, und wie wir noch häufig genug finden werden, von dieſen nur verſchieden tönenden, in der That aber identiſchen Principien daſſelbe ausſagte, als ein Widerſpruch erſcheinen. Vielleicht rührt auch daher die Klage des Theophraſt beim Diog. L. IX, 6: „— *τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*“, Heraklit habe an verſchiedenen Orten ſeines Buches manches verſchieden vorgetragen.

Jedenfalls aber war das eine der Quellen der vielen Verwirrung bei den Stoikern wie ſeinen ſtoiſchen Commentatoren und den ſpäteren Berichterſtattern und daher rührt auch, wie ſich ſpäter genauer herausſtellen wird, der ſo befremdliche und bisher noch unerklärt gebliebene Streit unter den Späteren, was eigentlich das heraklitiſche Princip geweſen ſei, ob Feuer, Zeit, Luft, Sonne ꝛc. ꝛc., ein Streit, deſſen wirkliche Bedeutung und innere Möglichkeit ſich jetzt im Allgemeinen einſtweilen ergeben hat und von welchem die obige Stelle des Cratylus von den Jüngern des Heraklit, die jeder einen andern Namen für das Abſolute angeben und ſich einander auslachen, zeigt, wie leicht er entſtehen konnte.

Von der hier gewonnenen Anſchauung aus überblicke man nun noch einmal, was oben über die ſymboliſche Darſtellung Heraklits erörtert wurde und die dabei angeführten Fragmente, die jetzt bereits ein volleres Licht erhalten. Man ſieht zugleich, daß grade dieſe eigenthümlich dunkeln Stellen, in welchen dieſe ſymboliſchen und religiöſen Namen eine Rolle ſpielen, das Tiefſte von dem eigentlichen metaphyſiſchen Begriff heraklitiſcher Weisheit enthalten und es ſich demnach durchaus nicht ſo verhält, wie Schleiermacher — dem freilich dieſe ganze für ſeine Philoſophie ſo charakteriſtiſche, ja von ihr untrennbare Seite Heraklits vollſtändig entgangen iſt, — p. 335 darüber meint, daß der Epheſier ſich nämlich: „ſolche Sprüche für diejenigen Stellen ſeines Werkes aufgeſpart, wo er mit ſeiner Weisheit an die Grenzen des didactiſch auszuſprechenden gekommen war, um ſtatt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit ſolchen geheimnißvollen Sprüchen, wie mit goldenen Nägeln

Digitized by Google

ſeine Philoſophie am Himmel zu befeſtigen" — was zwar ſchön geſagt, aber doch an einem gewiſſen Mangel an beſtimmtem Sinn leidet und auch ſonſt noch falſch iſt.

Wir waren bisher bemüht, die Form Heraklits, die bei ihm ſo eng mit dem Inhalt zuſammenhängt, ſeine ſymboliſche Darſtellungsweiſe, zu begreifen und zu charakteriſiren. In dieſer Beziehung kann hier noch bemerkt werden, daß wir ihn eben ſo ſehen, eine ſymboliſche Handlung begehen. Als er nämlich ſeinen Mitbürgern eine Rede halten ſoll, ſteigt er auf die Rednerbühne, nimmt Waſſer und Mehl, rührt ſie mit einem Poleiſtengel untereinander, trinkt den Miſchtrank ſtumm aus und geht fort; ein von Plutarch (de garrul. p. 511. C. p. 58. Wytt.) erzählter ſymboliſcher Act, auf den ſchon Creuzer aufmerkſam macht (Symbol. u. Myth. T. IV. Heft II. § 50.). — Intereſſant iſt es auch, zu ſehen, wie ſchon das Alterthum den dem Heraklit ſo weſentlichen allgemeinen Zug zu ſymboliſiren, als charakteriſtiſch für ihn auffaßte und ſich daraus weit verbreitete Fabeln über ihn bildeten [1]).

---

1) Denn nur ſo glaube ich, kann die Entſtehung jener auf den erſten Blick ganz befremdlichen und faſt ſtupiden Fabeln erklärt werden, die über ſeinen Tod im Umlauf ſind. Er habe nämlich die Waſſerſucht bekommen und die Aerzte gefragt, ob ſie Ueberſchwemmung in Dürre verwandeln könnten [ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι]. Als ſie dies verneinten, habe er ſich mit Ochſenmiſt beſchmiert und ſich ſo in die Sonne zum Trocknen gelegt, hoffend, daß er ſo das Waſſer verdünſten werde (ἐξατμισθήσεσθαι), ſei aber dabei elend umgekommen. So erzählen mit einzelnen Abweichungen Diog. L. IX, 3—5. Marc. Anton. III, 3. p. 16. ed. Gat. Suidas. s. v. Ἡραχλ. p. 884. ed. Bernhardy; Hesych. de. vit. p. 26. ed. Orelli; Tatian., or. c. Graec. p. 11. ed. Ox.; Tertullian. ad Martyr. p. 157. d. Rigalt. (der ihn gar zu einem freiwilligen Märtyrer macht). — Daß dieſe Berichte allerdings nur Fabeln ſind, das verſteht ſich von ſelbſt. Allein es handelt ſich darum, den innern Entſtehungsgrund und damit zugleich die geiſtige Bedeutung ſolcher nie ganz ſinnloſen Fabeln aufzufinden.

In dieſer Hinſicht verhält es ſich nun wohl mit unſern Berichten nicht anders, als mit den vielen andern ſchönen Mythen, in welchen das Alterthum den geiſtigen Charakter ſeiner großen Männer in der Todesart, die es ihnen andichtet, ſinnreich und ſinnbildlich wiedergiebt.

Wie Anakreon an einer Weinbeere erſtickt, Sophokles vor Lachen ſtirbt, wie den Aeſchylus das Geſchick in Geſtalt eines Adlers ereilt, der dem unter hohem Felſen Sitzenden durch eine herabgeworfene Schildkrötenſchale den kahlen Schädel zerſchmettert, wie Euripides von wüthenden Hunden zerriſſen wird, ſo wird denn hier auch dem Heraklit eine für ihn eben ſo charakteriſtiſche Todesart zugetheilt. Man läßt nicht ohne feine Hinweiſung auf die ſymboliſche Sprach- und Handlungsweiſe des Epheſier's, ihn ſeine kosmiſche Theorie von der Verwandlung der Elemente an ſich ſelbſt darſtellen, ſeine Lehre von dem göttlichen Leben

Digitized by Google

Wir laſſen nunmehr eine flüchtige Entwicklung des Grundriſſes der heraklitiſchen Philoſophie folgen. Es erſchien dies aus einem naheliegenden Grunde faſt nothwendig. Bei jedem philoſophiſchen Werke ergiebt ſich das Verſtändniß des Einzelnen erſt aus der fortlaufenden Lectüre des Ganzen. Bei einem Philoſophen nun, von welchem man nur abgeriſſene Stellen übrig hat, iſt es deshalb, wenn nicht in unzählige Mißverſtändniſſe oder

---

und Proceß und den Uebergang der Gegenſätze in einander ſinnbildlich an ſich ſelbſt nachahmen wollen! Vgl. hierüber beſonders im § 7. Auch im Einzelnen lehnten ſich dieſe Erzählungen an Philoſopheme des Heraklit an und wurden durch manche derſelben nahe genug gelegt. So ſcheint es unbeſtreitbar zu ſein, daß Heraklit gelehrt hat, dieſelben Umwandlungsproceſſe wie im Weltall gingen auch im menſchlichen Körper vor. Von ſeinen Schülern wenigſtens beweiſt dies unwiderleglich die Stelle des Ariſtoteles, Problem. XIII, 6. p. 908: *πότερον ὥσπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι κτλ.* Und in der That war dieſer Satz ſeiner Philoſophie auch ganz angemeſſen, ja faſt nothwendig in ihr.

Auch die Ausdrücke *ἐπομβρία* und *αὐχμὸς*, Ueberſchwemmung und Dürre, ſcheinen ächt heraklitiſche und von ihm ſo als ſtereotype ſich in einander umwandelnde Gegenſätze in ſeiner Lehre von der Verwandlung der Elemente gebraucht worden zu ſein. So ſagt uns Sext. Emp. adv. Mathemat. V, c. 2. §. p. 338. Fabr., daß ſie Umwandlungen des „*περιέχον*“ ſeien [„— — *αὐχμούς τε καὶ ἐπομβρίας, λοιμούς τε καὶ σεισμοὺς, καὶ ἄλλας τοιουτώδεις τοῦ περιέχοντος μεταβολὰς προθεσπίζειν*“, vgl. auch Joh. Philop. Comm. in de Anima c. 6.]. Von dieſem „*περιέχον*“ aber iſt einſtweilen zu bemerken, daß es von Sextus u. A. als Form des heraklitiſchen Abſoluten gebraucht wird. An die Stelle des Sextus klingt aber ganz merkwürdig eine durchaus heraklitiſirende Stelle des Maxim. Tyrius an (Diss. XIX, p. 366. ed. Reiske), welcher, wie ich keinen Anſtand nehme zu glauben, wahrſcheinlich ein heraklitiſches Fragment zu Grunde liegen dürfte. Die Stelle lautet: „*αὐχμοὺς μὲν καὶ ἐπομβρίας καὶ σεισμοὺς γῆς καὶ πυρὸς ἐκβολὰς καὶ πνευμάτων ἐμβολὰς καὶ ἀέρων μεταβολὰς οὐ θεὸς οἶδε μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ὅσοι δαιμόνιοι*“.

Ueber *ἐπομβρία* und *αὐχμὸς* als Krankheiten ſehe man Hippocr. Aphorism. III, 15. u. XVI; cf. Hippocr. ap. Galen. V, 349. ed. Bas. T. XVII. A. p. 32. Kuehne u. XVII, 15. p. 599. Kuehne; Aretaeus de Caus. et sign. acut. morb. II, c. 4. p. 20. Ox. p. 42. Kuehne: *ὁ δὲ αὐχμὸς ἐς ἐπομβρίην τρέπεται*, wo ſchon Petitus auf jene Forderung Heraklits zurückverweiſt. Daß die Ausdrücke *ἐπομβρία* und *αὐχμὸς* ſich faſt ſtets (auch ſchon bei Ariſtoteles), wie z. B. in allen angezogenen Stellen in dieſer wie gleichſam in einer ſprüchwörtlich gewordenen Verbindung vorfinden, etwa wie die Ausdrücke *ἄνω* und *κάτω*, deutet ebenfalls auf einen ſehr alten Urſprung derſelben hin.

Mit der angeführten Stelle des Maxim. Tyr., von der wir ſchon ſagten, daß ein ächtes heraklitiſches Fragment in ihr unterzulaufen ſcheint, ſtimmen aber wieder in ganz auffälliger Weiſe die beiden von Stephanus mitgetheilten Briefe des Heraklits überein, Briefe, die nicht nur, wie auch Schleiermacher urtheilt, Manches

Digitized by Google

unendlich gehäufte Erörterungen verfallen werden soll, nothwendig, zu dem Verständnisse jedes Fragments bereits den Begriff des Ganzen mitzubringen. Wenn dann alle in dem historischen Theil zu betrachtenden Fragmente, wie ebenso viele Radien, in dies Centrum zurücklaufen, so ist dies zugleich von selbst der Beweis, daß sie auch aus ihm hervorgeflossen sind. Und so groß ist die Consequenz der heraklitischen Philosophie, daß wir in der nachfolgenden scheinbar aprioriſchen, überall aber auf den Fragmenten des Ephesiers beruhenden Selbstaufrollung seines Gedankens noch weit concreter in die Entwicklung seiner Philosophie und deren Tiefe hätten hinuntersteigen können, wenn dies nicht eben unsern Zweck überschritten und — in seiner Trennung von Fragmenten und Zeugnissen — mindestens den Schein der Willkühr hätte auf sich ziehen können.

---

dem Ephesier nicht ungeschickt Nachgebildetes enthalten, sondern von denen man auch berücksichtigen muß, daß sie offenbar zu einer Zeit entstanden, wo das Buch Heraklits noch vorhanden war und somit viel wörtlich heraklitische Stellen benutzt haben können und auch wirklich benutzt zu haben scheinen.

Wir wollen zur Vergleichung mit den Worten des Maxim. Tyrius einige Stellen dieser Briefe um so mehr hierher setzen, als dieselben zugleich das, was im Anfange dieser Anmerkung als Entstehungsgrund der Mährchen von seiner Todesart angegeben worden ist, hell durchschimmern lassen. So sagt Heraklit in dem zweiten Briefe: *ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγείαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων· οὐχ ἁλώσεται νόσῳ Ἡράκλειτος, νόσος Ἡρακλείτου ἁλώσεται γνώμῃ· καὶ ἐν τῷ παντὶ ὑγρὰ αὐαίνεται, θέρμα ψύχεται· οἶδεν ἐμὴ σοφία ὁδοὺς φύσεως, οἶδε καὶ νόσου παῦλαν κτλ.*

Hält man dies mit den obigen Stellen des Sextus Emp. und Maxim. Tyr. zusammen, so kann man sich schon hier der Ueberzeugung kaum erwehren, daß in letzterer ein wirkliches heraklitisches Fragment bezogen sein muß, sowie daß in diesem Briefe (cf. § 26.) viel ächt und wörtlich heraklitisches benutzt sein möchte; vgl. auch die folgende Stelle in dem andern Brief an Aphidamas (Steph. p. 147): *οἱ* (sc. *ἰατροὶ*) *οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο· οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει, καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία· τοῦτον ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ* (cfr. auch den sogenannten Hippocr. de Diaeta I, p. 190. Lind. VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K. sq.).

Jedenfalls sind, wie Jeder zugeben wird, diese Stellen voll von ächt heraklitischen Ausdrücken nicht nur, sondern selbst von eigenthümlichen Redewendungen des Ephesiers.

(Ganz anders verhält es sich mit dem von Boissonade ad Eunap. später herausgegebenen Brief, der im wahren Bergpredigtton geschrieben eins der plumpsten christlichen Machwerke ist, das existirt).

Digitized by Google

Denn ausdrücklich müssen wir uns gegen das Mißverständniß verwahren, als sollte der nachfolgende flüchtige Umriß wirklich die „heraklitische Philosophie“ und ihre Tiefe erschöpfen. Nur einen dürftigen Leitfaden sollte er an die Hand geben, um mit diesem ausgerüstet an das positive Material der Fragmente und Zeugnisse zu gehen und hier erst den ganzen Reichthum und die ganze speculative Tiefe dieser Philosophie und ihrer Bestimmungen entstehen zu sehen.

Drittes Capitel.

Kurze begriffliche Entwicklung des heraklitischen Systems.

Schon Anaximander hatte gesagt:

„Woher das Seiende sein Entstehen hat, in dasselbe hat es auch sein Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn es giebt einander Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ἀδικία) nach der Ordnung der Zeit*)“. —

(Simplic. in Phys. f. 6.)

Es liegen in dieser Lehre Anaximanders bereits gleichmäßig die Entwicklungskeime sowohl eleatischer als heraklitischer Philosophie. —

---

*) Mit wahrer Genugthuung sehen wir, wie jetzt auch Zeller a. a. O. p. 492. sich offenbar von der einen Seite der obigen Ableitung nicht weit entfernend sagt: „Heraklit hat auch für seine ganze Weltanschauung an Anaximander einen Vorgänger, dessen Einfluß nicht zu verkennen ist, denn wie Heraklit alles Einzelne als flüchtige Erscheinung im Strome des Naturlebens auftauchen und wieder verschwinden läßt, so betrachtet auch Anaximander die Einzelexistenz als ein Unrecht, für welches die Dinge durch ihren Untergang büßen müssen“. Aber nicht blos diese Analogie einer vorüberrauschenden „Flüchtigkeit“ mit dem Anaximander'schen Gedanken ist vorhanden! Und wäre Zeller z. B. nicht eine später zu erörternde Stelle des Plutarch Terr. an aquat. p. 964. E. entgangen, so würde er dann, durch diese aufmerksam gemacht, auch in den Fragmenten des Epheser's hinreichend gefunden haben, wie auch bei Heraklit jede Einzelexistenz eine Unbill, ἀδικία, ist, ganz so wie bei Anaximander, nur in einem noch viel tieferen Sinne; in einem Sinne, der gerade um eben soviel und in derselben Hinsicht tiefer ist als die ἀδικία der Existenz bei Anaximander, wie das ideelle Eine Heraklits tiefer ist als das Anaximander'sche Urwesen. Erst das Erfassen dieser später (zuerst beim Fragment von der unsichtbaren Harmonie, § 2.) nachzuweisenden heraklitischen ἀδικία des Wirklichen bildet den Weg zum Verständniß des wahren und ganzen speculativen Gedankens seiner Philosophie.

Digitized by Google

Anaximander war hinausgegangen über die qualitative Bestimmtheit des Urprincips bei Thales. Er hatte anerkannt, daß [1]) das Urprincip nach Raum und Zeit hin unbegrenzt sein müsse; denn sein Anfang wäre ja seine Grenze (*τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*); auch ein in der Zeit Gewordenes dürfe es nicht sein; denn Alles in der Zeit Gewordene müsse auch in der Zeit wieder untergehen (*τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν*); es gebe also von dem Unendlichen keinen Anfang; es selber sei vielmehr der Anfang des Andern, Endlichen und umfasse Alles und lenke Alles (*ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δόκει* [sc. *ἀρχή*] *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*).

Also nur das unendliche Sein, in welchem keine Schranke, keine Negation ist, die reine Positivität ist das Vollkommene; alles Gewordene aber, als Endliches und Bestimmtes, hat somit in seiner Bestimmtheit zugleich die Negation, seine Grenze, nach Raum wie Zeit, an sich. Diese ist die Trübung jenes unendlichen Seins, die *ἀδικία*, und diese Ungerechtigkeit seines Daseins büßt es durch den Zeitwechsel, dem es unterworfen ist. —

Das Unendliche ist hierin bestimmt als Das, woraus das Endliche hervorgeht und in das es wieder zurückgeht.

Es schickt — denn es selber ist ja aller Inhalt und die *ἀρχή*, das erzeugende Princip des Endlichen, — die endlichen Bestimmtheiten aus sich herauf und nimmt sie eben so wieder in sich zurück. — Das Unendliche als solches aber tritt nie in die Erscheinung, in das Reich der wirklichen, bestimmten Existenz; sonst wäre es ja selbst ein Bestimmtes und Endliches.

Das unendliche Urwesen bleibt somit stets entnommen der Welt der Existenzen, als das unendliche Ansichsein derselben. Es stellt die Fülle seines Inhalts in das Licht der Wirklichkeit; damit drückt es ihm aber zugleich den Makel der Bestimmtheit und Endlichkeit auf und darum nimmt es jede seiner Geburten eben so wieder in sich zurück, um so in einem nie erschöpften Nacheinander in der Zeit die ganze Fülle seines unendlichen Inhalts heraus zu produciren und sie damit zugleich immer wieder zu verendlichen.

Das Unendliche ist somit zugleich Grund und Abgrund der Existenz.

Das Bestehen des Endlichen aber ist deshalb eine Ungerechtigkeit (*ἀδικία*), weil das Endliche zugleich Negation, das Nichtsein eines andern Inhalts ist; und darum macht sich die Negation, die es bereits an sich selber hat, geltend und läßt es verschwinden.

---

1) Arist. Phys. ausc. III, 4. p. 203. B., vergl. Brandis Gesch. der griech. Phil. I, p. 126.

Digitized by Google

Das also steht in dieser Anschauung des Anaximander bereits fest, daß das Endliche nur Trübung, daß es das Unberechtigte, seine Negation an sich selbst habende sei. — Und dies erhält sich gleichmäßig in der Philosophie der Eleaten wie Heraklits.

Das Urwesen Anaximanders aber mußte nach den beiden Momenten, die es enthält, auf die gedoppelte und sich entgegengesetzte Weise fortentwickelt werden.

I. Das Unendliche, die Kategorie der Positivität, ist das Ansichseiende, das auch den endlichen Dingen allein ihre wahrhafte und wirkliche Existenz verleiht. Das Endliche dagegen ist das Nichtansichseiende und Unberechtigte, die *ἀδικία*. —

Was somit auf die Seite des Unendlichen gestellt ist, ist: aller Inhalt, aus welchem die Negation, Schranke, ganz ausgeschlossen ist. — Im Gegensatze hierzu ist das Endliche als solches gar nicht Sein, sondern nur Grenze, Schranke, Negation. Nur weil die endliche Bestimmtheit andern Inhalt nicht in sich hat und ihn ausschließt, weil das Endliche somit das negative Moment, die Seite des Nichtseins ist, — darum ist es unberechtigt, *ἀδικία*, und geht unter, wird selber zum Nichtsein. Was somit zum Nichtsein wird, ist gar nicht der Inhalt, das positive Sein, — dieses ist vielmehr das sich in allem diesen Untergang der endlichen Existenzen erhaltende und herstellende untergangslose Unendliche — nur die Schranke, d. h. die Seite des Nichtseins wird immer selber zum Nichtsein, geht unter. Also das Sein ist, nur das Nichtsein (Endliche) ist das Bestand- und Haltlose. Das „Sein ist, nur das Nichtsein ist nicht"! — Und dies ist der Ausruf, in welchen die Eleaten ausbrechen. —

II. Aber das Unendliche selbst in dieser seiner Ungetrübtheit und Unendlichkeit ist nie wirklich. Was wirklich da ist, ist nur das Endliche, das Anfang und Grenze hat. Das Unendliche existirt nur in seinem Setzen und wieder Aufheben des Endlichen (*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεθαι κτλ.* Simpl. l. c.). Weil aber das wirklich Existirende, das bestimmte Sein, nie das Unendliche erschöpft, sondern immer nur Schranke und *ἀδικία* ist und deshalb immer wieder aufgehoben wird, so ist an sich damit eben so gegeben, daß nicht das wirkliche endliche Sein, sondern nur das perennirende ununterbrochene Aufheben desselben wahrhaft ist. Das Sein ist nur Schein und Lüge und nur das Nichtsein ist. Aber dieses Nichtsein kann hier durchaus nicht mehr ein abstractes, einseitiges sein. Als das Nichtsein des Endlichen, Bestimmten wegen seiner einseitigen Bestimmtheit, ist es sofort

Digitized by Google

Sein eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Dasein. Es ist somit eben so sehr perennirendes ununterbrochenes Dasein, und hat nur in diesem seine Realität und Existenz.

Das Unendliche ist somit hier nur als das gesetzt, was es bei Anaximander schon an sich ist, als Proceß. Es ist die schaffende aber auch negative Macht über das Seiende. Das Seiende, weil als Bestimmtheit andern Inhalt ausschließend, ist unberechtigt. Darum, weil es Schranke ist, wird es von der negativen Macht des Unendlichen ergriffen und in sich zurückgenommen (der heraklitische Weg nach Oben). Aber das Aufheben der Schranke ist unmittelbar Setzen eines neuen bestimmten Inhalts und somit einer neuen Schranke (Weg nach Unten). — Jenes unendliche Urwesen ist also die Macht, die das Endliche entstehen und vergehen läßt. Es ist somit selbst das Entstehen und Vergehen des Endlichen, das Werden oder der Wechsel des Wegs nach Oben und Unten, — und das ist der Weg, den Heraklit eingeschlagen.

Dieser ganze Proceß des Unendlichen ist reell nur am Endlichen da und geht an ihm vor. Das Endliche als Dasein dieses Processes ist selbst Werden oder genauer daseiendes reales Werden. Sein Gesetztwerden durch das Unendliche ist der Weg nach Unten; das Werden zur einseitigen Bestimmtheit, somit zur ἀδικία, ist darum nur ein verkümmertes unangemessenes Dasein für das in ihm enthaltene wahrhaft Unendliche, und eine so große Entäußerung desselben, daß es sich in dem Endlichen zu seiner eigenen wahren Reinheit nur verhält etwa wie ein „Affe zu einem Gott". Gleichwohl ist es auch als Seiendes immer nur seiendes **Werden,** hat somit das Unendliche an sich, ist selbst das Dasein desselben. Alles Dasein ist daher nur der Kampf und die Einheit dieser absoluten Gegensätze des Sein und Nichtsein, des Unendlichen und der Schranke; die ganze Welt der wirklichen Existenzen, die reale Weltbildung existirt nur durch und besteht nur in diesem Kampf und processirenden Widerstreit, den jedes Dasein in sich selber trägt. Als dieser ununterbrochene Kampf eines Jeden in sich selber kann das ganze endliche Dasein Mühsal (κάματος) genannt werden. Das Zurückströmen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, ist die Rückkehr in seine wahrhafte adäquate Form und Heimath, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muß daher im Gegensatz zu der Verkümmertheit und dem kämpfenden Mühsal des nur in diesem Widerstreit bestehenden wirklichen Daseins als Uebereinstimmung mit sich selbst (ὁμολογία), als Friede (εἰρήνη) und als Ausruhe (ἀναπαῦλα) von der Qual des streitenden Daseins bezeichnet werden. —

Digitized by Google

Sind aber so der Weg nach Oben und nach Unten, das Setzen und das Aufheben der Bestimmtheit, Sein und Nichtsein absolute Gegensätze, so sind sie nichtsdestoweniger ebenso absolut identisch mit einander; jeder von beiden hat sein Gegentheil an sich selbst und ist selbst nur dies in seinen Gegensatz überzugehen.

Denn der Weg nach Oben ist Aufheben der Schranke, somit Werden eines neuen Inhalts, einer neuen Bestimmtheit, somit selbst wieder Weg nach Unten ꝛc. Oder mit andern Worten: Die Bestimmtheit, wenn sie sich aufhebt, in das Unendliche rückgeht, d. h. also den Weg nach Oben einschlägt, wird dadurch zum Werden (denn das Unendliche ist selbst das Werden), das Werden aber wird eben, ist also sofort Werden der Bestimmtheit, oder Weg nach Unten und so fort. Der Weg nach Unten seinerseits oder das Werden der Bestimmtheit ist eben nur daseiende Negativität und hat also diese, d. h. den Weg nach Oben oder das Werden, zu seinem Inhalt, ist also selbst nichts Anderes als das reelle Dasein der unendlichen Negativität desselben, d. h. des Wegs nach Oben. Der Weg nach Unten ist somit seinerseits nur die Existenzform dessen, was in ihm allein und wahrhaftig vorhanden ist: des absoluten Werdens, und dieses offenbart und verwirklicht nur im Wege nach Unten, dem Reich der Bestimmtheit, seinen unendlichen Inhalt und dessen absolute Negativität.

Der Weg nach Oben ist also schlechthin nur dies: in den Weg nach Unten überzugehen und umgekehrt, und zwar ist dieses Uebergehen in sein Gegentheil auch nicht etwa als der schlechte Proceß der bloßen Abwechslung zu fassen. Sondern der Weg nach Oben ist nur deshalb dieser Uebergang in sein Gegentheil und umgekehrt, weil wie bereits gezeigt jedes dieser beiden Momente schon an sich selbst identisch mit seinem Gegensatz, der Weg nach Oben an sich selbst schon Weg nach Unten ist und umgekehrt.

Diese tiefe Einsicht muß daher in den Satz ausbrechen: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten“ (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία*; eadem via sursum et deorsum).

Dies ist ein Centralpunkt heraklitischer Lehre, ohne den sie schlechterdings nicht zu verstehen ist.[1]) Es ist von der höchsten Wesentlichkeit Bei-

1) Dieser speculative Satz: „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten“ ist der tiefste Ausspruch Heraklits, der Cardinalpunkt seines ganzen Systems, den wir noch in hundert anderen Formen wiederfinden werden. Weder Schleiermacher noch seine Nachfolger haben ihn erfaßt. Er macht ihnen Verlegenheit und sie

Digitized by Google

des, ſowohl die abſolute Gegenſätzlichkeit dieſer Momente, des Wegs nach Oben und Unten, als auch ihre innerliche Identität bei Heraklit zu begreifen und feſtzuhalten. Beide ſind abſtract entgegengeſetzte Momente, deren lebendige Einheit das Werden iſt. Beide werden als ſchlechthinnige Gegenſätze als Eins gewußt in jeder Exiſtenz, die nur durch dieſe concrete Einheit beider Momente exiſtirt. Dieſe Einheit der beiden abſtracten Gegenſätze in der Exiſtenz iſt aber nur deshalb keine äußerliche und willkürliche, ſondern eine nothwendige, weil jedes der beiden entgegengeſetzten Momente an ſich ſelber ſchon identiſch mit ſeinem Gegentheil und nur der Proceß iſt, dieſe innere Identität offenbarend in ſein Gegentheil überzugehen, der Weg nach Oben an ſich ſelbſt ſchon ein und daſſelbe mit dem Weg nach Unten und umgekehrt iſt, jedes der beiden Momente alſo nicht blos Moment, ſondern auch an ſich ſchon Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes und ſomit Totalität der ganzen Bewegung iſt.

Dieſe Erkenntniß, daß der Weg nach Oben als Aufheben der Beſtimmtheit ſofort Setzen einer neuen Beſtimmtheit und Schranke oder Weg nach Unten iſt, kann auch ſo ausgeſprochen werden, daß das Aufheben, der Tod, der einen Beſtimmtheit die Geburt der andern, das Leben dieſer der Tod jener ſei. —

Weil ſomit der Weg nach Oben und nach Unten ſchlechthin zuſammengebunden und in allem Seienden ebenſo weſentlich der Weg nach Oben, das Nicht der Beſtimmtheit enthalten iſt, kann von dieſer Philoſophie geſagt werden, daß es in ihr eigentlich nie zu einem Sein komme, da nie zu überwinden ſei das Werden, die Seite des Nichtſein, der *ὁδὸς ἄνω* [1]).

Und mit wirklich claſſiſcher Schärfe macht uns hierauf die ariſtoteliſche Metaphyſik (ed. Br. p. 80) aufmerkſam in einer Stelle, die man bisher ſtets wohl deshalb unbeachtet ließ, weil ſie allem zu widerſprechen ſchien,

---

wollen ihn ſämmtlich von einer „formalen Gleichheit der Verwandlungsſtufen der Elemente" verſtehen, was doch ſogar auch den Bruchſtücken über dieſe vor den Kopf ſtößt und nicht möglich iſt.

1) Wörtlich ſo ſagt uns gar herrlich Plutarch von Heraklit, nachdem er Bruchſtücke deſſelben angeführt: *ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι παραίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττᾶσθαι τὴν γένεσιν* (*Ei* ap. Delph. II, p. 392. B. p. 605. Wytt.). Das heißt nur ganz ebenſo viel als *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*, oder daß Alles zugleich ſei und nicht ſei, worüber Schleiermacher den Ariſtoteles ſchilt. Auf denſelben Punkt zielt auch das Urtheil des Ariſtoteles, daß nach der Philoſophie des Heraklit nicht ſowohl Alles ſei, als gar nichts ſei (*τοῦ μηδένος εἶναι*), worüber ſpäter.

Digitized by Google

was nur irgend ſicher über die Lehre Heraklits bekannt und verbürgt war, und die dennoch einen der tiefſten Blicke in die dialectiſche Natur des heraklitiſchen Gedanken wirft. Es heißt daſelbſt: „— — *καί τοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι ἢ κινεῖσθαι πάντα· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅτι μεταβάλλει, ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν*“. „Denen, welche da ſagen, daß das Sein und Nichtſein **zugleich** ſei, paſſirt es, daß ſie hierin vielmehr ſagen, Alles ſei in Ruhe, als in Bewegung befindlich; denn es iſt gar nicht vorhanden, wohinein ſich etwas umwandle, da Alles (— beide Momente, Sein wie Nichtſein —) ſchon Jedem zukömmt. Wie! wird man vielleicht ausrufen wollen, von Heraklit, von welchem ſo unzählige verbürgte Fragmente wie Zeugniſſe feſtſtellen, er habe alle Ruhe und Stillſtand aus der Welt verbannt, die ihm nur abſolute Bewegung geweſen, — von Heraklit ſollte es heißen können, es ſei nach ihm alles in Ruhe befindlich und nicht in Bewegung?! — Die ariſtoteliſche Stelle enthält hierauf ſelbſt ſchon die erſchöpfende Antwort. Sie offenbart nur, was wir ſoeben entwickelten, daß bei Heraklit jedes der beiden Momente des Gegenſatzes, Sein wie Nichtſein, ſein Gegentheil ſchon an ſich ſelber habe, jedes ſomit ſelbſt ſchon Totalität von Sein und Nichtſein ſeiner und ſeines Gegenſatzes ſei. Eben deshalb nun, — folgert Ariſtoteles — könne eine wirkliche Bewegung gar nicht Statt finden und dieſe ſcheinbare ewige Bewegung ſei nur eine beſtändige Ruhe. Denn wenn jedes, Sein wie Nichtſein, zugleich auch ſelbſt ſchon ſein Gegentheil iſt, ſo ſei ja nichts vorhanden, in das es umgewandelt werden könnte. Das Sein werde bei ſeiner Umwandelung in Nichtſein, das Nichtſein bei ſeiner Umwandelung ins Sein nie zu einem wirklich ſich Anderem, ſondern ſtets nur zu etwas mit ſich Identiſchem, was es auch früher ſchon war und an ſich ſelber hatte, ſei alſo in der That nur bei ſich geblieben und ruhige Identität mit ſich.

Weil alſo jedes der beiden Momente, Sein wie Nichtſein, ſchon Totalität beider und ſein Gegentheil ſchon an ſich ſelber hat, kann ebenſowenig wie der Weg nach Unten den nach Oben, d. h. ebenſowenig, wie das Sein das Werden überwinden kann, ebenſowenig auch der Weg nach Oben den nach Unten, das Werden niemals das Sein überwinden, erzeugt es vielmehr nur ſtets, indem es daſſelbe aufheben will, und dies iſt ſo ſehr der Fall, daß das bloße Ausſprechen des Werdens daſſelbe ſchon in einer Beſtimmtheit ſetzt, die eine Entäußerung, ein Heraustreten deſſelben in das ihm unangemeſſene Element des Seins darſtellt. Und darum heißt es,

Digitized by Google

daß das Eine Weiſe, welches allein in Allem vorhanden iſt und Alles leitet, der „Name des Zeus“ (das reine Werden) allein immer ausgeſprochen werden will und auch nicht. Das reine Werden iſt es, das allein daſein und deshalb auch von dem Erkennen als das einzig Wahrhafte allein ausgeſprochen werden will, aber ſelbſt in ſeiner bloßen Benennung eine beſtimmte Form annimmt, welche es wieder als verendlicht und in das Sein getaucht, ſomit als unausgeſprochen erſcheinen läßt. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, kann alſo in ſeiner wahrhaften ihm angemeſſenen Reinheit nicht einmal ausgeſprochen werden, geſchweige denn wirkliches erſchöpfendes Daſein gewinnen. Und darum heißt es wieder, daß „das Eine Weiſe, der Name des Zeus, obgleich es allein alles Exiſtirende durchwalte und in Allem vorhanden, doch von Allem das Getrennteſte iſt.

Dieſe Einheit der abſoluten Gegenſätze iſt es, welche das All conſtituirt. Nähme man den einen dieſer Gegenſätze fort, ſo würde Alles verſchwinden. Nähme man den Weg nach Unten (das Sein) fort, ſo wäre alle Beſtimmtheit und ſomit das ganze Reich der realen Wirklichkeit, ja das Werden ſelber nicht weniger aufgehoben, da dieſes ſelbſt nur perennirendes Sein, zum Sein werden iſt. Nähme man aber den Weg nach Oben fort, ſo wäre verſiegt der Quell des unendlichen Inhalts und es bliebe lediglich die Seite der Schranke, das Nichts übrig; es exiſtirte dann auch kein Sein mehr, weil dieſes nur des Werdens Daſein iſt.

Vielmehr iſt aber ſtatt ſolcher unmöglicher Trennung jedes von beiden Momenten ſchon Totalität. Darum iſt Alles nur durch das Zugleich und Ineinander dieſer Gegenſätze, oder den Krieg. Der Krieg iſt daher „der Vater aller Dinge“ und nicht zu entfernen aus den Reihen weder der Götter noch Menſchen; ſondern als dieſe lebendige ſchöpferiſche Einheit der Gegenſätze und deshalb, weil dieſe Einheit nicht eine blos willkürliche, gewaltſam zuſammengeknüpfte, ſondern die Gegenſätze auch an ſich ſchon innerlich eins mit einander ſind, iſt der Krieg zugleich auch die ſchönſte Harmonie, die Alles zuſammenhält. —

Das Werden iſt alſo die Einheit dieſer entgegengeſetzten und dennoch identiſchen und darum ſtets in einander umſchlagenden Momente. Als Einheit entgegengeſetzter Momente iſt ſie die Tendenz auseinander zu treten oder ſich von ſich zu unterſcheiden. In dieſem Auseinandertreten aber oder Unterſcheiden ihrer in ſich umſchlagenden Momente einigt[1]) ſie

1) Vom philoſophiſchen Gedanken aus ergiebt ſich daher ſchon hier mit unbedingter Nothwendigkeit, daß Heraklit keine reale ἐκπύρωσις, keine Weltvertilgung

Digitized by Google

ſich mit ſich; denn der Weg nach Oben iſt ſelbſt Weg nach Unten. Nie wird Eins dieſer Momente frei, und darum muß es heißen: „Das Auseinandertretende einigt ſich immer mit ſich“.

Dieſelbe Einheit von Sein und Nichtſein kann wie als Krieg und Harmonie, ſo auch als Fluß verſinnbildlicht werden. Der Fluß iſt die Einheit von Sein und Nichtſein im Raume; er iſt das Hier das unmittelbar nicht Hier iſt; er iſt alſo gleichfalls daſeiende Negativität. Was daher vom Wege nach Oben und Unten geſagt wird, kann auch vom Fluß prädicirt werden. Wie es früher hieß, daß Alles nur durch den Wechſel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* exiſtire, ſo kann es jetzt heißen, daß Alles nur ewiger Fluß ſei und in dem Fließen allein ſein Sein habe.

Nur iſt, wenn ſo das heraklitiſche Princip als Fluß ausgeſprochen wird, nicht zu überſehen, daß der Fluß ſelbſt nichts Anderes als die ſtreitende Einheit von Sein und Nichtſein des Wegs nach Oben und nach Unten, daß er Gegenfluß (*ἐναντία ῥοή*) iſt, wie uns Plato gut ſagt.

Daſſelbe daſeiende Sichaufheben, wie der Fluß, iſt aber auch das Feuer. Es iſt diejenige Exiſtenz, die unmittelbares Sichverzehren, reine proceſſirende Negativität iſt, und daher vielleicht das beſte Bild des Werdens. Das Feuer iſt daher ebenſo wie die andern identiſchen Bilder des Werdens, Krieg, Fluß, Harmonie, *ὁδὸς ἄνω κάτω*, der poſitive Mutterſchooß aller Dinge, und wie ſich Alles aus dem Werden herſtellt und das Werden wiederum nur die Bewegung iſt, ſich zur Fülle des wirklichen

---

durch ſinnliches Feuer angenommen haben könne. Das Feuer war ihm, wie doch über und über klar ſein ſollte und ſich durch ſeine ſämmtlichen Fragmente erweiſen wird, gar nicht als dieſe ſinnliche Exiſtenz *ἀρχή*, es war ihm nur dieſelbe ſinnbildliche reine Einheit der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, des Sein und Nichtſein, kurz des Werdens, die er auch als *πόλεμος*, *ἁρμονία*, *εἱμαρμένη* und noch in ſo vielen anderen Formen ausdrückt; *ἐκπυροῦσθαι* heißt ſomit weiter nichts, als den Weg nach Oben einſchlagen. Die *ἐκπύρωσις* iſt ſomit eine immerwährende und da der Weg nach Oben ſelbſt wieder eins mit dem Weg nach Unten und nur dies iſt, in dieſen ſich umzuwandeln, ſo iſt eben ſo ſehr die *ἐκπύρωσις* auch ſofort wieder reale Weltbildung, *διακόσμησις*. Ein wirklicher Weltuntergang wäre nach Heraklit nur möglich, wenn der Krieg aufhörte, d. h. eins der beiden Momente iſolirt ohne das andere bliebe. Das iſt ihm aber unmöglich, weil jedes an ſich ſchon das Andere iſt und nothwendig in es übergeht und gerade das Feuer iſt ihm auch nur, wie *πόλεμος*, das Geſetztſein ihrer Einheit, die Einheit von Sein und Nichtſein.

Wie man, nachdem Schleiermachern ſein Takt davor bewahrt hatte, doch wieder allgemein in dies große Mißverſtändniß verfallen konnte, die *ἐκπύρωσις* als einen realen Weltbrand zu faſſen, iſt ſchwer abzuſehen. Zur Zurückweiſung dieſes Mißverſtändniſſes dient faſt jedes der heraklitiſchen Fragmente und ſomit unſere ganze Darſtellung ſeiner Philoſophie auf faſt jeder Seite.

Digitized by Google

Daſeins umzuwandeln, ſo iſt „Alles Austauſch gegen Feuer und das Feuer, als Werden, nur Austauſch gegen alles Andere“, wie ſich etwa „die Dinge gegen Gold und Gold wieder gegen die Dinge“ tauſcht.

So iſt die ganze Welt der realen Exiſtenz nur „ewiglebendes Feuer (πῦρ ἀείζωον), das war, iſt, und ſein wird, ſich entzündend und verlöſchend (d. h. den Weg nach Oben und nach Unten einſchlagend), und nicht einer der Götter noch Menſchen“, ſondern nur dieſes Geſetz des Werdens iſt ihr Werkmeiſter.

Das Sichentzünden des Feuers oder die ἐκπύρωσις iſt ſelbſt nichts Anderes, als der Weg nach Oben; das Verlöſchen deſſelben, durch welches die διακόσμησις, die reale Weltbildung, das Auseinandertreten des Werdens in ſeine Unterſchiede bewirkt wird, nichts Andres, als der Weg nach Unten und wie der Weg nach Oben und nach Unten ſtets eins und immer zugleich iſt, ſo iſt auch die ἐκπύρωσις nicht blos in periodiſcher Zeitabwechslung, ſondern in ſteter und immer zugleich ſeiender Einheit mit dem Verlöſchen des Feuers vorhanden, und dieſe Einheit allein conſtituirt das Beſtehen der Welt, welche als dieſe ewige Einheit und Wechſel von ἐκπύρωσις und Weg nach Unten ſelbſt ewig iſt.

Da aber das Feuer nicht dieſes ſinnliche Element ſelbſt bedeutet, ſondern nur als das reinſte Bild und Realität des ununterbrochenen Werdens gebraucht wird, ſo können auch wieder andere ebenſo angemeſſene und zum Theil noch reinere Darſtellungen der abſoluten Bewegung an ſeine Stelle treten. Oder man muß im Feuer ſelbſt einſtweilen[1]) zweierlei unterſcheiden: Das ſinnliche Feuer, welches zwar die erſte und reinſte Stufe iſt, in welcher ſich das reine Werden auf ſeiner Wandlung nach Unten verkörpert, aber immer doch ſchon eben eine — wenn auch noch ſo flüchtige — Verkörperung iſt. Und dann der intelligible Begriff des reinen Werdens ſelbſt, deſſen Bild und erſte ſinnliche Verkörperung nur jenes ſichtbare Feuer iſt und welcher dann im Gegenſatze zu dem wie immer auch perſonificirten Begriffe des realen Feuers als höchſter Gott und Zeus bezeichnet werden muß.

Weil in dieſem Syſteme das Werden, der wahrhafte Gott, alle und jede Exiſtenz, auch die ſcheinbar unbewegteſte durchdringt, ſo muß es heißen: „Alles ſei voll von Göttern“. Andrerſeits aber bieten die ſinnlichen Exiſtenzen graduelle oder Maaß-Unterſchiede dar, je nachdem in ihnen das Moment des feſten Seins über die Unruhe des Wer-

1) Einſtweilen, denn es werden ſich ſpäter bei genauerer Analyſe drei Feueraufaſſungen herausſtellen (§ 18).

Digitized by Google

dens vorwiegt oder nicht, und diese Graduation wird also zugleich den Leitfaden zur Classification der verschiedenen Existenzformen bilden.

Es kann aber auf diesem ganzen Standpunkte die Classification der Existenzen auch keine äußerliche bleiben.

Die verschiedenen Existenzen der elementarischen, der anorganischen wie organischen Welt können auf dem Standpunkt dieses Gedankens nicht mehr als einander fremde und von einander schlechthin verschiedene ruhende sinnliche Bestimmtheiten erscheinen. Ist doch vielmehr allen Existenzen, da sie alle nur die Bedeutung haben, Verkörperungen des Werdens zu sein, von vornherein diese Selbständigkeit gegen einander geraubt und hierin ihre innerliche Identität mit einander trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheit von vornherein erkannt.

Alle Existenzformen der elementarischen und anorganischen Welt sind daher nur die Stadien und Stufen, welche das reine Werden auf seinem Weg nach Unten durchläuft und die es wieder sich aufhebend auf seinem Weg nach Oben zurücklegt. Wie das materielle Feuer nur die erste sichtbare Darstellung oder Wandlung des reinen Feuers ist, so sind die andern elementarischen und unorganischen Bestimmtheiten, Wasser, Erde ꝛc. nur die Wandlungen (*μεταβολαί, τροπαί*) des Feuers selbst auf seinem Wege nach Unten, und ebenso stellt ihr Rückgang in dasselbe die Stadien dar, welche das Werden auf seinem Wege nach Oben durcheilt.

Hier ist also zum erstenmale die Identität aller sinnlichen Bestimmtheiten nicht wie bei den Eleaten durch bloße Abstraction von der Verschiedenheit, sondern positiv als ein diese sinnlichen Verschiedenheiten erzeugender steter Proceß erkannt. Hier sind zum erstenmale die sinnlichen Bestimmtheiten zu bloß verschiedenen und absolut in einander übergehenden Formen eines identischen ihnen zu Grunde liegenden Substrats herabgesetzt. Hier ist zum erstenmal, und vom Standpunkt der philosophischen Speculation aus, der physiologische Gedanke des Stoffwechsels und seines ewigen Kreisens erfaßt und mit der ihm eigenthümlichen Begeisterung verkündet.

Und nicht nur die unorganische Natur, auch der organische Körper ist in diesem selben beständigen Umwandlungsproceß begriffen. Ja, wie „den Flüssen beständig andre und andre Wasser zuströmen", so ist auch der lebendige Körper überhaupt nur ein lebendiger durch das stete Zu- und Abströmen, durch das ununterbrochene Sichvermitteln mit diesem das All durchdringenden Wandlungsproceß. Dieser Vermittlung mit der Außenwelt entzogen wäre er ein Leichnam und Leichname sind, weil der absoluten Bewegung am meisten entnommen, „verächtlicher denn Mist".

Digitized by Google

Weil wir daher nur in dieſer Vermittlung mit der Außenwelt, die ſelbſt nur beſtändiger Proceß iſt, unſer Leben haben, ſo muß es auch von uns ſelbſt heißen, daß wir in einemfort und immer zugleich „ſind und nicht ſind", täglich zugleich leben und ſterben, geſund und krank ſind, dieſe Beſtimmungen nicht als ruhige, ſondern proceſſirende und beſtändig in einander übergehende, ſomit auch an ſich identiſche gefaßt [1]).

Weil alſo das Werden, oder beſtimmter die Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, ausnahmslos das ganze All durchdringt und das Eine in aller Verſchiedenheit der Exiſtenzen ihnen Gemeinſchaftliche iſt, ſo kann es auch als das Allgemeine, *τὸ ξυνόν*, als das göttliche Vernunftgeſetz (*θεῖος λόγος, γνώμη, τὸ φρονοῦν κτλ.*) ausgeſprochen werden, welches allein Alles leitet und beherrſcht.

Das „Allgemeine" iſt eine für die heraklitiſche Philoſophie zur Bezeichnung ihres Abſoluten durchaus geeignete Form. Denn es iſt dieſelbe Einheit des Gegenſatzes, dieſelbe daſeiende Negativität, welche auch das Feuer, der Krieg ꝛc. darſtellt. Das Allgemeine iſt die Subſtanz für das Einzelne, welches in ihm ſeine Erzeugung und ſein poſitives Beſtehen hat. Und doch iſt es unmittelbar ebenſo wieder die Aufhebung des Sinnlichen, Einzelnen, welches auf ſich beharren will und die beſtändige Rücknahme deſſelben in ſeinen ununterbrochenen Wandel.

Dieſe allgemeine alle Außenwelt durchdringende und conſtituirende Subſtanz könnte daher auch von den Berichterſtattern ganz richtig als das Umgebende, *τὸ περιέχον*, bezeichnet werden, wenn man nur nicht vergißt, daß dies Umfaſſende ebenſowenig eine äußere getrennte beſondere Region als eine Vielheit oder Allheit ruhiger ſinnlicher Exiſtenzen, ſondern nur ihr abſoluter Wandel, der ungehemmte Proceß der allgemeinen Bewegung iſt.

Das Allgemeine als daſeiende Negativität, als die negative Macht, die über die Willkür des auf ſich beharren wollenden Einzelnen, das ſchon dem Anaximander „*δδικία*" iſt, hereinbricht, iſt alſo ſofort wieder identiſch mit dem Begriffe des Schickſals und der vorherbeſtimmten Nothwendigkeit, der „*εἱμαρμένη*". Die Nothwendigkeit iſt ſelbſt nichts Anderes, als die unmittelbare Verknüpfung von Sein und Negativität. Es kann daher ebenſo ſehr wie der Alles durchwaltende Logos ſo auch

---

1) Von hier aus ergiebt ſich auch der große Einfluß, welchen die heraklitiſche Philoſophie auf die wirkliche Naturforſchung, zumal Hippokrates, gewinnen konnte, worüber ſpäter (vgl. § 7).

Digitized by Google

wieder die Nothwendigkeit als das absolute weltbildnerische, alles Sein leitende, durchdringende und beherrschende, es setzende und aufhebende Princip ausgesprochen werden!

Diese negative Macht der Nothwendigkeit, die über das Einzelne kommt, ist aber selbst nur die Gerechtigkeit, die es ergreift, weil es auf sich beharrendes Seiendes sein will, und es hineinreißt in den Proceß des göttlichen Lebens. Die Nothwendigkeit ist daher ebenso wesentlich Dike und in ihrem Gefolge hat sie die negativen, der Willkür des Einzelnen Grenzen setzenden Gottheiten, die Erinnyen.

Das Aufheben der Existenz ist die Gerechtigkeit Gottes; denn es ist mit der Bestimmtheit überhaupt nicht Ernst; denn unmittelbar verknüpft mit ihr und ihr eigener Inhalt ist ja die sie aufhebende Negativität. Und weil somit der Hervorgang der Bestimmtheit unmittelbar auch wieder ihr Rückgang in die allgemeine Negativität, das Bestehen der Existenz haltlos und vielmehr nur dies ist: zu werden und sich somit aufzuheben, — deshalb kann gesagt werden, daß das Setzen der Bestimmtheit, die reale Weltbildung überhaupt: nur ein Spielen Gottes sei!

Man ersieht hier übrigens wieder, wie die Dike, die εἱμαρμένη, das Allgemeine, der die Welt durchdringende Logos, — und andere Namen, in denen Heraklit sein Absolutes ausspricht, nicht nur unter sich ihrem Grundgedanken nach identische Gestalten und Formen, sondern ebenso identisch mit dem sind, was früher Feuer, Fluß, Krieg, Harmonie, Weg nach Oben und Unten genannt wurde. In allen diesen Namen lebt nur der Eine Begriff, Einheit des Seins und der Negativität, an sich seiende und sich als ununterbrochener Proceß vollbringende Identität des Seins und Nichtseins zu sein.

Die Substanz der Seele kann selbstredend auf diesem Standpunkt wiederum nichts Andres sein, als das reine Werden, das sich verleiblicht, den Weg nach Unten eingeschlagen hat. Die Substanz der Seele ist identisch mit der Substanz der Natur, jenem Allgemeinen, das nur der absolute Proceß ist. — Darum müssen wir die Seele in gleicher Würde, wie das Feuer, nämlich als ἀρχὴ bezeichnet finden[1]). Ebenso kann es andrerseits auch heißen, daß die Seele nur das Allgemeine (περιέχον) selbst ist, das außer sich gekommen ist, indem es Körperlichkeit annahm, den Weg nach Unten einschlug. Der Körper ist daher zugleich das Grab der Seele und wie es einerseits heißt, daß die Menschen den Tod der

1) Arist. de anima I, 2. p. 405: καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψύχην, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν κτλ.

Digitized by Google

Götter leben und umgekehrt, d. h. daß in der Geburt des Menschen der Tod Gottes, in der Menschen Tod die Wiedergeburt Gottes vor sich geht, ganz so und hiermit nur denselben Sinn darbietend kann man die Seele an die Stelle der Götter setzend sagen, der Menschen Leben sei das Sterben und in uns Begrabensein der Seele (des reinen Werdens) und das Sterben des Menschen der Seele Wiederaufleben. Und da ja sonach die Seele nur ganz dieselbe Bedeutung hat wie das Feuer, nämlich nur Bild und erste reinste Verkörperung des reinen Werdens zu sein, so kann es ebenso wenig Wunder nehmen, bei der Lehre von den Verwandlungsstadien des Weges nach Unten die Seele an der Stelle des Feuers anzutreffen und Fragmente zu finden, in denen es heißt, es sei der Seele Tod, Wasser zu werden, wie dies in andern Stellen vom Feuer ausgesagt wird.

Die Lehre vom Erkennen ergiebt sich nach allem Bisherigen von selbst und mußte, dem Standpunkte dieses Gedankens entsprechend, selbstredend eine streng objective sein.

Wenn alles Objective nur das Dasein des Einen Begriffs von der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, wenn dieser Begriff allein das Eine Weise und Allem Gemeinsame, das vernünftige Gesetz, das Alles leitet, ist, — so besteht auch das wirkliche Wissen in nichts Anderem, als in der Aufnahme in sich dieses das ganze Sein beherrschenden Logos, in der Erkenntniß, daß Alles zugleich Sein und Nichtsein und nur der Proceß ist, diese an sich seiende Identität immer zu verwirklichen, so wie in der Nachweisung dieses Gesetzes in allen Gebieten der Existenz. Diese Erkenntniß ist uns möglich, weil wir selbst schon an uns vernünftig, nämlich auch selber schon das Dasein jenes die Welt durchwaltenden Gesetzes sind. Unsere Seele ist an sich selbst nichts Anderes, als ein Theil jenes vernünftigen Allgemeinen selbst, des reinen Werdens, das aber eben durch seine Verleiblichung außer sich gekommen ist.

Es handelt sich daher nur — der Uebergang vom Sein zum Wissen ist in dieser Hinsicht ganz analog dem in einer modernen Philosophie, nur daß Heraklit noch nicht den Begriff des Fürsichseins hat — den an sich seienden Zusammenhang mit dem Allgemeinen auch zu verwirklichen [1]).

Im Zustande des Schlafs sind wir daher jeder Erkenntniß unfähig, weil wir im Schlaf am meisten abgeschieden sind von dem Zusammenhange

1) Diese Verwirklichung geht aber selbst wieder nur in objectiver, seiender Weise vor sich, wie man sehen wird, und es wäre daher ungenau zu sagen: es handle sich darum, den an sich seienden Zusammenhang zum Fürsichsein zu bringen, ein Begriff, der Heraklit noch wesentlich abgeht.

Digitized by Google

mit dem Proceß des Allgemeinen, welcher hier nur noch durch die eine Function des Ein- und Ausathmens, im Wachen aber durch unsern gesammten Körper ununterbrochen vermittelt wird. Darum werden wir schlafend „unvernünftig und erlangen die Vernunft wieder, erwachend"; Kohlen vergleichbar, die auch, vom Feuer entfernt, verglimmen und demselben genähert wieder feurig aufglühn.

Aber auch im Wachen sind wir dem absoluten Irrthum unterworfen, wenn wir uns *absondern von dem Allgemeinen*, von jener absoluten Bewegung, welche alles Dasein ausmacht.

Diese Absonderung von dem Allgemeinen geht zumal auch in der bloßen *sinnlichen Wahrnehmung* vor sich. Die Sinne, wie sie in uns selbst die Seite unserer Einzelheit, unseres bestimmten körperlich-festen Seins ausmachen und uns von Andern abscheiden, spiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer festen bleibenden Bestimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt.

„*Lügenschmiede und Lügenzeugen* sind daher die Sinne, *welche die Dike auch ergreifen* wird", jene negative, alles sich noch so sehr fixirende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.

Wenn das Gesetz von der Identität des Gegensatzes die objective *allgemeine* Vernunft ist, der alles Dasein huldigt, so konnte und mußte er sehr treffend die vulgäre Ansicht, welche die Gegensätze als schlechthin sich ausschließend faßt und ihre Einheit nicht zu begreifen vermag (also gerade ganz das, was etwa von der hegelschen Philosophie als *Verstand* bezeichnet wird) im Gegensatz zu jener speculativen in der gesammten Weltordnung vorhandenen Vernunft, eine „*aparte*" Vernunft der Menschen (*ἰδία φρόνησις*) nennen. Ja er erfand in seiner tiefen Verachtung dieser Verstandesansicht einen bezeichnenden Kunstausdruck für dieselbe: *ἡ οἴησις* oder das *Wähnen* (subjective Meinen).

Dieses „Wähnen" konnte er sehr characteristisch mit einer Krankheit vergleichen und als eine Epilepsie des Geistes darstellen.

In der That, in diesem ganzen Systeme ist es nur *ein- und dasselbe Moment*, das Sichfesthaltenwollen des Einzelnen, die Absperrung desselben gegen das, wie man nie vergessen darf nur im absoluten *Umwandlungsproceß* bestehende, Allgemeine, — dies Eine Moment ist es, was im Gebiete des Sittlichen als *Uebermuth und Willkür* (*ὕβρις*), im Gebiete des Organischen als *Krankheit*, im Gebiete des Erkennens aber als „Wähnen", als subjective, aparte Vernunft und somit *Lüge* erscheinen mußte.

Es war somit kein Widerspruch, sondern vielmehr dem Gedanken der

Digitized by Google

heraklitiſchen Philoſophie weſentlich nothwendig, einerſeits zu ſagen, daß es: allen Menſchen gemeinſam iſt, vernünftig zu ſein und andererſeits wieder, daß: indem jener Logos walte, unvernünftig würden die Menſchen und daß ſie des nach dieſem Logos Gewordenen unerfahren erſchienen, obgleich ihn erfahrend an „Worten und Werken“ und ihnen ebenſo verborgen bliebe, was ſie ſelber wachend, als was ſie im Schlafe thun, lebend, als wenn ſie eine **eigene** Vernunft hätten ꝛc.

Die wirkliche Erkenntniß und Vernunft aber war und konnte ihm nichts Anderes ſein, als „die Auslegung der Weiſe, welche weltbildend das All durchdringt“ [1]), und inſofern wir mit dieſer, die ſelbſt das Gemeinſame in Allem übereinſtimmen, ſprechen wir daher wahr, inſofern wir eigener Anſicht ſind, lügen wir. Und darum „müſſen wir feſthalten an dieſem Gemeinſamen Aller, wie die Stadt am Geſetz und noch viel feſter“. Der Inhalt dieſes Allgemeinen und Gemeinſamen aber, mit welchem wir uns in Zuſammenhang und Uebereinſtimmung bringen müſſen, um zu erkennen, iſt ſelbſt nur das Werden, die unaufhaltſame Bewegung. Eben deshalb aber hat Heraklit noch eine weitere Conſequenz ziehen müſſen und wenn unſere neueſte Phyſiologie lehrt, der Gedanke ſei nur Bewegung des Stoffs, ſo hat ſchon, freilich ohne nähere phyſiologiſche Vermittlung, die heraklitiſche Philoſophie gelehrt: das Bewegte werde ſelbſt nur wieder durch ein in Bewegung Befindliches erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον τῷ κινουμένῳ γινώσκεσθαι*) [2]). Denken war ihm Bewegung, wie ihm Sein Bewegung war, beides ein und dieſelbe Subſtanz.

Wie ihm das Weltall ſelbſt nur in dem abſoluten Wechſel beſtand, ſo war ihm auch der Quell des Denkens nur in der Vermittlung mit dieſem allgemeinen Wandel aller Gegenſtändlichkeit vorhanden. Und in dieſem Sinne hat er es als „etwas Großes und Heiliges“ (*μέγα τε καὶ σέμνον*) gelehrt, daß er ſich ſelbſt geſucht habe, wie eine ſeiende Dingheit und erſt als er auch ſich als nicht ſeiend, als dieſelbe abſolute Bewegung erkannt, ſei ihm alle Erkenntniß aufgegangen und er weiſer geworden als Alle.

Die ſtrenge alles durchdringende Identität des Vernünftigen und des Allgemeinen, die, wie man geſehen, dem heraklitiſchen Gedanken immanent iſt und ſeiner Philoſophie ihren ſo durch und durch objectiven

---

1) *ἡ δ᾽* (sc. *φρόνησις*) *ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ᾽ ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 126.

2) Wie uns, wenn auch nicht wörtlich citirend, Ariſtoteles ganz ausdrücklich von Heraklit berichtet (de anima I, 2. p. 405).

Digitized by Google

Charakter verlieh, mußte natürlich auch ihre Consequenzen für das Gebiet der sittlichen Anschauungen nach sich ziehen und so zuerst eine Art von philosophisch-systematischer Ethik erzeugen.

Wenn jenes speculative Allgemeine das ganze Reich der Natur und den einzelnen Menschen selbst durchdrang und allein in ihm das Vernünftige war, so mußte es ebenso auch für das Verhalten der Menschen zu einander bestimmend sein.

Das Sichvertiefen und Beruhen des Einzelnen in sich, welches ihm auf dem natürlichen Gebiete als Absperrung von dem nur als absoluter Proceß vorhandenen göttlichen Leben, als unberechtigt und bloßer Schein, als Lüge und Krankheit erschien, mußte ihm, wie oben bereits beiläufig erwähnt, auf dem Felde des Sittlichen, als willkürliche Ueberhebung, als Uebermuth (ὕβρις) erscheinen „der mehr zu löschen sei, denn eine Feuersbrunst". Ganz dasselbe mußte ihm im Gebiete des noch mehr individuellen Lebens als Princip der sinnlichen Lust erscheinen, die er, wie alles Sinnliche und weil sie die Seele aus ihrem reinen Werden und Zusammenhang mit dem Allgemeinen herausreißt und ihr die Freude an ihrer Körperlichkeit, die doch nur ihr Tod ist, einflößt, mit großer Heftigkeit in vielen seiner Fragmente perhorrescirt hat. Das, wodurch wir uns vom Thier unterscheiden, die Seele, ist ihm ja grade nur reines Werden, ununterbrochene Aufhebung und Ueberwindung des sinnlichen Seins, der Bestimmtheit und Einzelheit.

Dieses Unterschiedes also begeben sich grade die Meisten und „mästen sich wie Vieh", wenn sie „nach dem Bauch und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten in uns messen das Glück".

Seine Polemik trifft somit auch hier überall nur dasselbe Moment, die Seite der Einzelheit und sinnlichen Bestimmtheit.

Alle Producte und Existenzen des Allgemeinen aber mußte diese Philosophie als das wahrhaft Vernünftige anerkennen und verehren. Daher auch die hohe Achtung, in welcher wir das Gesetz bei Heraklit antreffen. Nothwendigerweise aber war ihm das Gesetz nicht etwa das Ergebniß des Willens vieler oder aller individuellen Menschen, der Gedanke der empirischen Allheit, sondern es war ihm selber nur ein Ausfluß jenes objectiv Allgemeinen, welches die Welt durchdringt. Wie die hegelsche Philosophie etwa das Gesetz einen Ausdruck des allgemeinen substantiellen Geistes nennt, gleichfalls ohne hierbei die empirische Majorität der einzelnen Willen zu meinen, so sagt Heraklit in seiner markigsinnlichen Sprache: „Alle menschlichen Gesetze werden von dem Einen Göttlichen genährt, das Alles beherrscht und Allem genügt".

Digitized by Google

Es ergiebt ſich aber aus der Identität des Allgemeinen mit dem Vernünftigen (und aus der allen Producten des Allgemeinen daher zukommenden Verehrung) noch eine andere Conſequenz, die Heraklit auch wirklich gezogen hat, und aus welcher eine Seite ſeiner Philoſophie reſultirte, die man bisher noch gänzlich überſehen hat: — wir meinen das, was man eine Philoſophie der Sprache nennen könnte.

Die Sprache iſt durchaus Product des allgemeinen ſubſtantiellen Geiſtes. Sie enthält ferner dieſelbe ſpeculative Einheit des begrifflichen Gegenſatzes, welche für Heraklit das Abſolute war. Alle in der Sprache enthaltenen Bezeichnungen der Dinge, auch der einzelnſten und ſinnlichſten, bringen es nur zu einer allgemeinen, nie zu einer wirklich einzelnen Exiſtenz, die vielmehr in der Sprache beſtändig aufgehoben und negirt wird. Die Namen der Gegenſtände bezeichnen dieſelben einerſeits zwar als dieſe einzelnen Gegenſtände, und dennoch ſind ſie in dieſem ſprachlichen Aufruf bereits aufgehoben und als allgemeine geſetzt.

Selbſt das Wort „Ich“ (wie Hegel bereits irgendwo bemerkt hat), durch welches das Einzelne als ſolches, dieſe ganz individuelle Perſon des Sprechenden, bezeichnet werden ſoll, iſt ſchon unmittelbar aufgehobenes Ich, allgemeines Ich, ein Ich, das ebenſo auf alle Ich paßt. Es iſt der Sprache gar nicht möglich, in die Sphäre des wirklich Einzelnen und Seienden herabzuſteigen und ein Ding in dieſer Einzelheit feſtzuhalten. Unmittelbar im Ausgeſprochenwerden ſelbſt werden die Dinge vielmehr wie durch eine negative Macht aus ihrer Einzelheit herausgeriſſen und als Kategorieen und Arten geſetzt, ſomit zu nicht unmittelbar ſeienden, aufgehobenen, allgemeinen gemacht. In den Benennungen haben die Dinge ſomit ebenſo ihr Sein wie ihr Nichtſein, ihre Poſition wie ihre Negation.

Dieſe Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewußtſein kam und ihn das Axiom aufſtellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntniß der Dinge. Heraklit iſt ſomit der Erſte, welcher zu der wahrhaft philoſophiſchen Einſicht gelangte, daß die Worte der Sprache nicht zufällige, daß ſie auch nicht blos conventionell und willkürlich gewählte Zeichen ſeien, ſondern nothwendige und das innere Weſen der Dinge ſelbſt offenbarende Namen.

Von dieſer principiellen Anſchauung ausgehend ſetzte Heraklit in einem ihm eigenthümlichen und bisher unbeachtet gebliebenen, aber aus einigen ſeiner Fragmente noch hinlänglich nachweisbaren Sprachgebrauch den „Namen“ einer Sache für identiſch mit dem Weſen und Begriff einer Sache.

Von derſelben principiellen Anſchauung ausgehend ſuchte Heraklit auch wirklich durch Etymologieen, von denen noch immer eine ſo er-

Digitized by Google

hebliche Anzahl in Fragmenten und Zeugniſſen der Alten ſich nachweiſen läßt, daß es wirklich befremden muß, wie dieſe Richtung der heraklitiſchen Philoſophie der Aufmerkſamkeit bisher ſo ſehr entgehen konnte, das Weſen der Dinge darzuthun und nachzuweiſen.

Ja, noch enger ſeine Idee von der Identität des Gegenſatzes mit ſich ſelber auch auf dieſem Gebiete durchführend, ſuchte er durch ſolche Etymologieen nachzuweiſen, wie bereits in den Namen ſelbſt die Dinge als identiſch mit ihrem abſoluten Gegenſatz geſetzt ſeien und wenn er hierbei nicht umhin konnte, manchmal auf Etymologieen wie lucus a non lucendo zu verfallen, ſo hat er doch auch wirklich ſpeculative und geiſtvolle Etymologieen, wie wir ſehen werden, zu Tage gefördert. Alle dieſe Etymologieen waren bei ihm aber nicht ein zufälliges leeres Spiel, ſondern wie man geſehen hat und beſonders feſthalten muß, ſeiner principiellen Anſchauung der Natur der Sprache entfloſſen.

Das iſt, ſoweit er hier bereits dargelegt werden kann, ein flüchtiger Umriß der Philoſophie Heraklits, oder der Philoſophie des Werdens.

Der Charakter dieſer Philoſophie iſt ſtreng objectiv. Sie iſt zum erſtenmal wahrhaft Syſtem, weil ſie einen wahrhaft ſpeculativen Gedanken ergriffen, der ebenſo im geiſtigen wie im phyſiſchen Gebiete ſeine Bewährung hat. Daher denn auch jene Nachrichten, daß Einige nicht haben wollen gelten laſſen, das Buch handle über die Natur, ſondern ihm einen ethiſchen Charakter vindicirten (Diog. L. IX, 12. 15. Sext. Emp. adv. Math. V, 7. Schleierm. p. 352 sq.). Heraklit iſt nicht abſtracter Phyſiker. Sein Begriff, die ſpeculative Einheit des Gegenſatzes, iſt ſo gut Grundlage der Natur wie des Staates.

Aber durchgeführt hat er dieſen Begriff mehr im Phyſiſchen. Eben ſo gut auch iſt ihm die reine proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein, das reine Werden, das, was der ſinnliche Name Gott nennt; es kommen verſchiedene Götternamen bei ihm vor, welche von ihm den begrifflichen Unterſchieden und Momenten ſeines Gedankens entſprechend gebraucht werden. Seine Naturphiloſophie iſt ebenſogut eine Beſchreibung des göttlichen Lebens; denn der ſpeculative Begriff iſt ihm der Gott. Darum wollen nun Einige, daß das Werk in drei Disciplinen, phyſiſche, ethiſche und theologiſche eingetheilt geweſen ſei.

Das iſt nun wieder ein Gedanke der eine unverſtändige Wendung genommen hat.

Es iſt ungereimt, ſolche logiſche Ordnung und Trennung bei Heraklit anzunehmen. Dieſe Gebiete mußten ihm um ſo mehr in einander fließen, als er überhaupt einen Unterſchied derſelben gar nicht kannte, ſon-

Digitized by Google

dern nur seinen Einen göttlichen Begriff, von dem ihm Alles, Gesetze wie Physisches gleich erfüllt, oder wie er selbst noch drastischer sagt „genährt" wurde.

Doch ist er durchaus unter die Reihe der physischen Philosophen zu zählen und nicht nur deswegen, weil er sich in seinem Buche am meisten damit beschäftigte, sein Princip im Natürlichen durchzuführen, sondern weil er den Begriff nur als objectivseienden faßt. Zum Begriff des für sich seienden subjectiven Geistes ist er nicht gelangt. Hauptmangel bei Heraklit ist, daß ihm auch der subjective Geist nichts Anderes ist, als die Existenzen der Natur, verkörperlichtes seiendes Werden. Auch den Geist faßte er nur als objectives Sein, das freilich eben nur im Wandel von Sein und Nichtsein sein Sein hat.

Was ihm hier abgeht, ergänzt dann die sophistische Dialektik des subjectiven Ich, gegen welches das Objective keine Wahrheit habe. Bei Heraklit ist hiervon noch das gerade Gegentheil vorhanden und doch ist er auch schon der unmittelbare Uebergang hierzu.

Es hat nämlich durch Heraklit das Sein und die Bestimmtheit alle Festigkeit und Wahrheit, jeden bleibenden Charakter verloren; es verhält sich in der That so, wie Plato (Theaet. p. 181. B. p. 188. Stallb.) von den Heraklitikern sagt: „sie haben das Unbewegte bewegt", denn das Objective ist ja der heraklitischen Philosophie nur dieser constituirte Gegensatz und Widerspruch in sich selbst. Man datirt die Dialectik gewöhnlich von den Eleaten ab. Das ist richtig, insofern man nur die subjective, dem Gegenstand äußerlich bleibende Verstandesthätigkeit im Sein hat. Objective Dialectik ist nur mit Heraklit vorhanden, denn bei ihm ist der Gegenstand selbst dieser Proceß des Gegensatzes in sich.

Der Widerspruch der Dialectik ist hier objectiv seiender und das Wesen des Alls constituirend geworden und braucht blos aus dem Gegenstand herausgegriffen zu werden.

Wir hatten oben gesagt, daß der Fluß des Werdens, diese reine Dialectik, nie überwunden wird und das Werden nie zum Sein gelangt. Daraus ergiebt sich eine Hauptconsequenz des heraklitischen Gedankens. In diesem perennirenden Werden ist alle Bestimmtheit aufgehoben.

Dahin geht das Urtheil des Aristoteles, es sei nach diesem Logos nicht sowohl Alles Eins, als Alles Nichts.

Dieses Urtheil trifft ebensosehr Heraklit als nicht. Denn es ist eine wahrhafte Consequenz des heraklitischen Gedankens an sich, die er selbst aber nicht gezogen hatte.

Digitized by Google

Seine Schüler zogen sie und machen eben damit den Uebergang zur Sophistik. So gehen sie daher von dem wahrhaften Gedanken Heraklits aus, kommen aber zu Resultaten, die den seinigen schlechthin entgegengesetzt sind. Der Grund ist eben der, daß der heraklitische Gedanke dieser Gegensatz in sich selbst ist. Weil so alles Sein vielmehr ein ununterbrochenes Nichtsein, perennirendes Aufheben der Bestimmtheit ist, sagt der Heraklitiker Kratylos: es könne nichts gesagt werden, sondern man müsse nur den Finger bewegen, ob man es vielleicht gerade träfe!

So hebt sich das objective heraklitische Wissen auf und verkehrt sich zum unmittelbaren sinnlichen Dieses, während Heraklit selbst so bitter gegen alle sinnliche Wahrnehmung polemisirt hatte. Aus Heraklit weht uns der ganze Stolz des objectiven Wissens an, den *λόγος διὰ πάντα δήκοντα*, den sich durch Alles durchziehenden Gedanken erkannt zu haben.

Diese Objectivität ist aber eine hauptsächlich formale. Die Schüler Heraklits sagen uns nur, was der Inhalt dieses Logos sei. Der Inhalt dieses objectiven Logos selbst ist aber zunächst die Vernichtung alles Festen, Objectiv-Bestimmten, absolute Negativität. Und dahin treffen dann die Urtheile des Aristoteles und seiner Commentatoren, daß es nach diesem Logos gar kein Wissen (*ἐπιστήμη*) gebe und gar keine wissenschaftliche Untersuchung möglich sei, weil eben nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit, existire, und weil, wenn nichts sei, auch nichts ausgesagt werden könne.

Daher finden wir auch Heraklit bei Plato wie Aristoteles mit Protagoras u. A. zusammengestellt. Solche Zusammenstellungen sind aber bei diesen Philosophen durchaus nicht äußerlich; es liegt ihnen stets eine tiefe Gedankenconsequenz zu Grunde und unbedingt ist auch Heraklit trotz des streng dogmatischen und objectiven Charakters, den seine Lehre in seiner eigenen Auffassung hat, dennoch der Vater der Sophistik gewesen. Weil sein Nichtsein, wie wir im Anfang dieser Entwicklung gesehen, ebensosehr an sich wieder reines Sein ist, könnte man ihn auch wieder mit seinem unmittelbaren Gegensatze Parmenides, dem Führer der Eleaten, dem Hauptverkünder des reinen Sein zusammenstellen. Und so hat denn auch Aristoteles, während er einerseits den Heraklit auf die Consequenz drängt, daß nach ihm, weil immer nur der Fluß, das Nicht der Bestimmtheit vorhanden sei, auch nichts existire, andrerseits auch die entgegengesetzte Seite des heraklitischen Begriffs ebensowenig übersehen und in der schönen schon oben (p. 50) bezogenen Stelle der Metaphysik (p. 80. Br.) die andere Consequenz entwickelt, daß, weil ihm Sein und Nichtsein identisch sind, bei

Digitized by Google

ihm, wenn auch gegen seine eigene Ansicht, eigentlich gar keine Bewegung, sondern nur reine Ruhe Statt fände, weil, wenn das Sein schon das Nichtsein an sich selbst habe, und umgekehrt, gar keine wirkliche Umwandlung des Seins vor sich gehen kann, da es auch bei seiner Umwandlung zum Nichtsein bei nichts Anderem, sondern nur bei dem ankömmt, womit es vorher schon identisch war, also nur mit sich identisch geblieben ist.

Diese dialectische Consequenz ist, obgleich freilich von Heraklit selbst nicht gezogen, so treffend, daß der ganze Fortschritt, welchen in der Geschichte der Philosophie die Philosophie der Atomistiker über die heraklitische Philosophie bezeichnet, eben nur darin besteht, diese Consequenz gezogen und positiv gesetzt zu haben.

Die heraklitische absolute processirende Negativität als nicht mehr sich in Andres umwandelnd, sondern als beisichbleibende Identität mit sich selber gesetzt, ist das Leere; als Thätigkeit in diesem nicht mehr außer sich kommenden Beisichbleiben ist sie — Sich auf Sich Beziehen, Fürsichsein, d. h. der Gedanke des Atom. Der objective Fortschritt der Atomistiker besteht also gerade in der Vollbringung dieser Gedankenconsequenz.

Dies ist der geistige Zusammenhang der heraklitischen Lehre mit den Eleaten und resp. den Atomistikern, wie der mit der heraklitischen Sophistik später noch deutlicher erhellen wird.

Endlich mußten wegen jener Auflösung und Vernichtung alles Bestimmten, welche, wie wir gesehen, eine Consequenz seines Gedankens ist, auch die Sceptiker diese Lehre sich geeignet finden. Ihr Thun ist eben dies, jede Bestimmtheit durch die entgegengesetzte Instanz aufzulösen. Nach Heraklit ist aber dieser Gegensatz und Widerspruch in Allem wirklich vorhanden.

Will man den Unterschied und doch auch die Einheit des heraklitischen Gedankens und der daraus hervorgehenden Sophistik kurz zusammenfassen, so muß man sagen, daß, wenn bei den Eleaten das Nichtsein gar nicht und nur das Eine oder das Sein ist, bei Heraklit, dessen Princip die Identität und Totalität von Sein und Nicht ist, die sich auch stets als ununterbrochener Proceß vollbringt, Beides und Alles ist, das Sein wie das Nicht, bei der heraklitischen Sophistik aber dann nach der nothwendigen Consequenz des Gedankens, wenn alles Dasein nur Dasein des Nicht ist, das Nicht das Sein verschlungen hat und allein übrig geblieben ist. — Und so sagt uns in der That Sext. Emp. sehr scharf Pyrrh. Hyp. II, 59.) *ἑτέρα μέν ἐστιν ἡ Γοργίου διάνοια καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι*, eine andere ist die Erkenntniß des Gorgias, nach welcher er sagt, daß nichts sei und eine

andere, die des Heraklits, nach welcher er sagt, daß Alles sei, welche Stelle ihre Erläuterung in der andern findet, ib. II, 63., wo es heißt, den Einen scheine der Honig süß, den Andern bitter, Demokrit habe ihn daher weder für süß noch bitter, Heraklit aber für Beides gehalten. Denn so ist es in der That bei Heraklit, daß bei ihm immer beide Seiten des Gegensatzes Dasein haben; von den Sophisten wird dieses Dasein dann aufgezeigt als das, was es hiermit schon an sich ist, als in sich aufgelöst und verschwunden.

Schleiermacher hat somit sehr Unrecht gehabt, gegen diese Stellen des Sextus zu polemisiren (p. 442), wie er denn merkwürdiger Weise allemal da Einspruch thut, wo gerade etwas hauptsächlich Richtiges über Heraklit ausgesagt wird.

Doch sind wir mit der Anführung dieser Stellen des Sextus an die Grenze dieses Theils unserer Arbeit gekommen und müssen über sie auf den folgenden Theil, der die Fragmente und Zeugnisse der Alten und ihre Erörterung enthält, verweisen.

Wir haben diese vorläufige Entwickelung des heraklitischen Grundbegriffs fast durchgängig mit den eigenen Worten der heraklitischen Fragmente und den Zeugenaussagen der Alten gegeben. Alles, was wir von ihm haben, läßt sich consequent aus seinem speculativen Feuer, aus der processirenden Identität des Sein und Nichtsein ableiten. Wir hätten noch weit mehr ins Detail dabei eingehen können, wenn dies nicht überflüssig geschienen. Heraklits Gedanke hat die Kraft des Systems, d. h. die Fähigkeit, sich aus sich zum concreten Systeme zu entwickeln, weil er wirklicher Begriff ist. Heraklit konnte darum bei seinem Eingehen in das Detail so consequent sein. Bis zu einer gewissen Grenze nun entwickelt er seinen Gedanken und folgert aus ihm, d. h. erklärt aus ihm die sich abstufende Reihe der Naturerscheinungen.

Ein charakteristischer Zug seiner Darstellung aber bleibt immer, was im vorigen Capitel bereits ausführlich entwickelt worden ist, daß er seinen Begriff in nebeneinander seienden, coordinirten sinnlichen Formen und Namen ausspricht, die somit identisch und nicht alle eine sich gliedernde Abstufung und Fortgang seines Princips sind, sondern nur dessen ungeheures Ringen die sinnliche Form zu zersprengen und sich in dem adäquaten Aether seiner begrifflichen Reinheit darzustellen; aber dieser innere stumme Begriff tönt durch seine eigene Natur immer wieder in einen sinnlichen Laut aus, der darum eben so sehr sich aufhebt und die sich abwechselnde Vielheit von Klängen erzeugt. Die unsichtbare Harmonie,

Digitized by Google

dargeſtellt, wird ſomit immer zur ſichtbaren, die nicht den Gott erreicht, der ſie beſeelt. Das Eine Weiſe, der Name des Zeus, ausgeſprochen, iſt immer hiermit auch verendlicht und unausgeſprochen geblieben. Er iſt gerade deshalb das Eine, das immer ausgeſprochen werden will und auch nicht.

Erſt nachdem wir dieſes Centrum heraklitiſcher Philoſophie gewonnen haben, können wir daran gehen, daſſelbe in ſeine Ausſtrahlungen, d. h. in ſeine concrete Entwickelung zum Syſtem und ſeine weitere hiermit gegebene Vertiefung in ſich zu begleiten.

Digitized by Google

Historischer Theil.

Fragmente und Zeugnisse.

I. Ontologie.

Digitized by Google

Digitized by Google

§ 1. Identität des Gegensatzes.

Zwei sinnliche Existenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit seinen absoluten Begriff zur Darstellung brachte, sind es besonders gewesen, die von jeher der verwirrenden und mißverstehenden Verstandesvorstellung Vorschub thaten, seine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluß. — Durch die äußere Aehnlichkeit mit dem Wasser und der Luft der vorhergehenden ionischen Philosophen übersah man, daß das Feuer nur wie Harmonie, Krieg ꝛc. eine symbolische, sinnliche Bezeichnung der processirenden Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein war, man übersah das Feurige im Feuer und muthete so dem Heraklit den ungeheuern Widerspruch gegen seine ganze Lehre zu, eine bestimmte sinnliche Existenz als absolutes Princip und ἀρχή gesetzt zu haben.

Dieser Tadel trifft schon die Alten, vor Allem aber die Stoiker, die besonders diese materielle Feuersbrunst geschürt haben. —

Von einer andern Seite drohte der Fluß. Zwar, daß der Fluß nur die Kategorie des Fließens, Werdens, bedeute, konnte nicht übersehen werden. Aber die gewöhnliche Vorstellung faßt das Fließen und Werden selbst nicht als Einheit und Zugleichsein des absoluten Gegensatzes (von Sein und Nichtsein), sondern stumpft erstens den absoluten Gegensatz zu einer bloßen Verschiedenheit ab, und faßt zweitens diese Verschiedenheiten als nacheinander und außereinander in der Zeit.

Das ist dann die abgeflachte Kategorie der Veränderung. —

So übersah man denn auch in diesem Flusse das, was gerade Heraklit darin gesehen hatte, den bittern Kampf und die zugleichseiende Einheit des schlechthinnigen Gegensatzes, die der Fluß räumlich — als ungetrennte Einheit und Kampf des räumlichen Sein und Nichtsein, des Hier und Nichthier — darstellt.

Jener Feuersgefahr nun ist Schleiermacher glücklich entronnen, dafür

Digitized by Google

litt er deſto gründlicheren Schiffbruch an den Sandbänken dieſes ſeichten Fluſſes.

Wir wollen daher zuerſt diejenigen Formen des heraklitiſchen Abſoluten durchnehmen, die weniger einem ſolchen Mißverſtändniß ausgeſetzt ſind und reiner die Natur der in ihnen enthaltenen Begriffsmomente durchſchimmern laſſen, ſolche Ausdrucksweiſen, die den Begriff weniger in ſinnliches Material tauchen, ſondern weil allgemeiner und der Sprache des Gedankens adäquater, ihren logiſchen Gedankeninhalt auch klarer und unverkennbarer offenbaren. Durch dieſe reinere Anſchauung ſeines Abſoluten geſtärkt werden wir dann ohne Gefahr die Feuer- und Waſſerprobe beſtehen können.

Dies alſo, daß Jedes die proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes iſt, daß Jedes nur die Bewegung iſt, in ſein abſolutes Gegentheil umzuſchlagen, Alles ſomit es ſelbſt und zugleich ſein Gegentheil iſt, ſprach Heraklit ſo aus:

„Denn das Auseinandertretende (ſich Entzweiende) einigt ſich immer mit ſich"

in einer Stelle des Plato, die wir, weil ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang für Späteres wichtig iſt, gleich hierher ſetzen wollen: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καί ἕν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται „διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται" φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δέ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καί πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι*[1]).

Es genüge hier einſtweilen, darauf aufmerkſam zu machen, wie Plato in dieſer Stelle auf das Beſtimmteſte den eigenthümlichen und unterſcheidenden Charakter heraklitiſcher Lehre gerade dahin angiebt, daß bei ihm die Gegenſätze immer zugleich vorhanden geweſen ſeien, während ſich dies bei Empedokles in eine Abwechſelung und Nacheinander erſchlafft habe. —

Dieſelbe Verknüpfung und Einheit eines Jeden mit ſeinem ſchlechthinnigen Gegenſatz, durch die allein Jedes und Alles beſteht, ſpricht ſich aus in den Worten bei dem Pſeudo-Ariſtoteles: *ταὐτὸ δὲ τοῦτο* (nämlich, wie vorher geht, die Einheit des Gegenſatzes) *ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ*

1) Plato Sophist. p. 242. D., p. 284. Ast. Man vgl. ib. p. 252. B., p. 312. Ast. und Simplicius in Phys. f. 11. b.

Digitized by Google

σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ „„συνάφειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον [καὶ] διαφερόμενον, συνᾷδον [καὶ] διᾷδον καὶ ἐξ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα““ [1]). „Verknüpfe Ganzes und nicht Ganzes, Zuſammentretendes und Auseinandertretendes, Harmoniſches und Unharmoniſches und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, worauf der unbekannte Verfaſſer in der Hauptſache ganz richtig und auch in den Worten halb heraklitiſirend, halb ariſtoteliſirend erklärt: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν — — διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία· ξήρου γὰρ ὑγρῷ, ψυχρόν τε θερμῷ μίγεν — — ἐκόσμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.

Sowohl jenes Fragment als dieſe Erklärung finden ſich wörtlich ganz ebenſo bei Stobaeus [2]) bis auf die beiden eingeklammerten καὶ, die Schleiermacher nicht mit Unrecht aus der ariſtoteliſchen Stelle weggelaſſen wiſſen will.

---

1) Arist. de mundo c. 5. p. 396. b. Brandis (Geſch. der griech.-röm. Phil. p. 156) überſetzt bereits οὖλα durch „Ganzes“ und erinnert dafür daran, daß ὅλα, wie Schleiermacher p. 361 gezeigt hat, ein eigenthümlicher heraklitiſcher Ausdruck ſei. Schleiermacher ſelbſt dagegen und Heeren überſetzen οὖλα mit „Verderbliches und nicht Verderbliches“, was gleichfalls ſich ſehr wohl vertheidigen ließe und durch die Singularform οὖλον καὶ οὐχὶ οὖλον bei Stobäus in der bald zu beziehenden Parallelſtelle unterſtützt zu werden ſcheint. Was mich dennoch veranlaßt, οὖλα mit „Ganzes“ zu überſetzen, iſt ein Bericht des Sextus, welcher, obwohl er doch gewiß nicht überſehen worden ſein kann, doch von den Bearbeitern Heraklit's in der Regel unerwähnt geblieben iſt, vielleicht gerade deswegen, weil er zeigt, wie der Grundgedanke Heraklits ein logiſcher war und dies, als ſich mit der bisherigen Anſicht nicht vertragend, dem Bericht den Glauben entziehen mochte, den er im Weſentlichen verdient. Nach demſelben hätte nämlich Heraklit ſein Geſetz der Identität der Gegenſätze auch an den Gedankenbeſtimmungen des Ganzen und der Theile nachgewieſen und gezeigt, daß das Ganze ſowohl es ſelbſt als ein Theil, der Theil ſeinerſeits in Bezug auf ſich ſelbſt auch wieder ein Ganzes iſt. Sextus ſagt (adv. Math. IX, 337): „Aeneſidemus aber (den wir noch häufig auf den Fußtapfen Heraklits finden werden) ſagt nach Herakleitos, daß der Theil ſowohl etwas Anderes ſei als das Ganze (ὅλου), als auch daſſelbe. Denn die Subſtanz (οὐσία) iſt ſowohl das Ganze als auch ein Theil. Das Ganze iſt ſie in Hinſicht auf das Weltall. Ein Theil aber nach der Natur des einzelnen Lebendigen“. Das Ganze iſt, wie auch in dieſem Bericht hervortritt, dem Heraklit die Subſtanz, d. h. der Proceß des Werdens. Dieſer iſt aber ſelbſt ſofort die Bewegung, ſich in die Einzelheiten, in die Theile ſeiner ſelbſt aufzulöſen, die ihrerſeits wieder durch ihre Umwandlung, eins ſich aus dem Andern erzeugend, das Weltall bilden und ſo ſich zum Ganzen machen.

2) Eclog. Phys. I. p. 690.

Digitized by Google

Dieſelbe proceſſirende Einheit des Gegenſatzes, dieſes Zuſammentreten, das nur das iſt: auseinanderzutreten, dies aber nie erreicht, weil das Auseinandertreten ſeinerſeits nur das iſt: immer zuſammenzugehen, lehren uns auch die Worte einer Stelle des Plutarch[1]), der, nachdem er Heraklits Ausſpruch, man könne nicht zweimal in einen und denſelben Fluß ſteigen, angeführt hat, unmittelbar alſo fortfährt: *οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δίς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν, οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς, τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν.* „Nicht iſt es möglich, zweimal ſterbliche Weſenheit zu berühren (in demſelben Zuſtand); ſondern durch die Schnelligkeit und Raſchheit der Umwandelung trennt ſie ſich und tritt wieder zuſammen; oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich tritt ſie zuſammen und auseinander, eint ſie ſich mit ſich und trennt ſich von ſich; weshalb niemals zum Sein gelangt das Werdende (derſelben) da nie zu hemmen noch zum Stillſtand zu bringen iſt das Werden". — Denn dieſe Heraklit ſelbſt angehörigen Gegenſätze: „*σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι*" gelten nicht nur vom Fluß, ſondern auch allgemein, wie Plutarch ſehr richtig ſagt, von aller ſterblichen Weſenheit, von allem Sein überhaupt. — Beſonders aber merke man, wie ausdrücklich uns hier Plutarch aufmerkſam macht auf das Zugleich der Gegenſätze. „Vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich" geht in jedem Seienden dieſe entgegengeſetzte Bewegung des Auseinander- und Zuſammentretens vor ſich. — Schleiermacher meint p. 358 zu dieſer Stelle, Plutarch ſtelle den Heraklit hier nur auf die Spitze, — eine Aeußerung, die nur eine Folge von ſeinem Verkennen des eigentlichſten und tiefſten Punktes heraklitiſcher Lehre iſt und von der ihn ſchon hätte die Vergleichung abhalten ſollen, wie auffallend und genau dieſe Stelle des Plutarch mit der oben angeführten des

---

1) De *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wyttenb. und aus ihr Euseb. Praep. Ev. XI. c. 11. p. 528. Wyttenbach ſetzt bei Plutarch ſtatt des früheren *ἡττᾶσθαι* aus Euſebius: *ἵστασθαι*. Obgleich nun dem Sinne nach *ἡττᾶσθαι* auch gut iſt, ſcheint ſich das *ἵστασθαι* durch eine andere Stelle des Plutarch beſtätigen zu laſſen, in der auch gerade viel heraklitiſirt wird, Consol. ad Apoll. p. 107. p. 422. Wyt.: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται.*

Digitized by Google

Plato übereinſtimmt (Soph. p. 242) [1]), wo der unterſcheidende Charakter Heraklits gerade ganz ebenſo angegeben wird, wie ihn hier die Worte bezeichnen: „oder vielmehr nicht wiederum noch nachher, ſondern zugleich", die freilich in der Faſſung, wie ſie hier ſtehen, dem Plutarch, nach ihrem Inhalt und Sinn aber auf das Entſchiedenſte dem Epheſier ſelbſt angehören. Denn: „zugleich (ἅμα)" hat Heraklit allerdings nicht geſagt, dafür aber nur noch concreter und energiſcher: „immer, ἀεί", hierdurch die entgegengeſetzten Beſtimmungen verbindend und unauflöslich aneinander kettend, wie wir in dem Fragment bei Plato: διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται geſehen haben und noch häufig ſehen werden [2]).

Die letzten Worte des Plutarch aber laſſen wir jetzt noch unerörtert; denn ſie drücken zwar ganz daſſelbe aus, worum es ſich uns hier gerade handelt, aber in einer Form, die wir jetzt noch nicht durchgehen.

Dieſen ſelben Gedanken, wie Alles, ſogar die Bewegung, an ſich ſelbſt ſein eigenes Gegentheil ſei, erläuterte Heraklit an einem Beiſpiel, in einem von Theophraſt uns aufbewahrten Bruchſtück, das den Bearbeitern Heraklits bisher entgangen iſt*), den Herausgebern des Theophraſtos aber von jeher Schwierigkeit gemacht hat. Dies ſchätzenswerthe Fragment, von welchem die Weiſe der Anführung verbürgt, daß Heraklit hier wörtlich wiedergegeben iſt, lautet: εἰ δὲ μή, κάθαπερ Ἡράκλειτός φησι· „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος". „Auch der Miſchtrank tritt, bewegt werdend, auseinander". (Theophr. Fragm. VIII. c. 9. (περὶ ἰλλίγων), T. I. p. 809. ed. Schneider. und Link.)

---

1) Und ebenſo noch mit vielen anderen im Verlauf anzuführenden ebenſo deutlichen Stellen des Plato.

2) Dies „ἀεί" ſpielt eine große häufig wiederkehrende Rolle bei Heraklit. Man vgl. Plato Phileb. p. 43. A. p. 148. Stallb.: ὡς οἱ σοφοί φασιν, ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε κάτω ρεῖ, wo das ὡς οἱ κτλ., auf eine wörtliche Anführung hinweiſt; ferner die Bruchſtücke bei Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 711. Pott. und ib. p. 716. Pott. ꝛc. ꝛc.

*) Nicht ſo Bernays, der aber die Stelle ſehr mit Unrecht verbeſſern will: εἰ δὴ — „καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος", wonach das Bruchſtück alſo lauten würde: auch der Miſchtrank tritt auseinander, wenn er nicht bewegt wird; eine Aenderung, der auch Zeller p. 458, 1. beitritt. Aber abgeſehen davon, daß ſchon die hierdurch hervorgebrachte große Leichtigkeit der Stelle gegen dieſe Conjectur hätte mißtrauiſch machen ſollen, ſo wie daß der Miſchtrank nicht bewegt auch nicht auseinander tritt, ſondern ruhig ſo bleibt wie er gerade iſt, geht durch dieſe Emendation auch der ganze ſpecifiſch heraklitiſche Sinn des Bruchſtücks verloren und durch die oben anzuf. St. des Plutarch wird ſie jetzt ohne allen Zweifel als irrig nachgewieſen. Uebrigens zeigt auch der Zuſammenhang und Sinn in dem Theophraſt das Bruchſtück citirt zweifellos, daß daſſelbe keineswegs geändert

Digitized by Google

Furlanus macht sich die Sache sehr leicht, indem er übersetzt: et cyceon agitatione constat; dann aber müßte vielmehr *συνίσταται* stehen, wie Heinsius auch, obwohl gegen alle Autorität der Handschriften, hinein verbessern will. Das darf aber auf keine Weise zugegeben werden, sondern man muß mit der Ald. und Basil. und der neuesten Ausgabe schon bei *διΐσταται* verbleiben.

Der Sinn ist einfach der, daß der Mischtrank, wie er durch das Bewegt- und Geschütteltwerden, zusammentritt und die Mischung bildet, so auch durch dieselbe Bewegung ununterbrochen immer wieder in seine einzelnen Bestandtheile auseinander und ebenso immer wieder von neuem zusammentritt. Lösung und Mischung seiner Substanzen vollbringt sich beim Mischtrank durch sein Geschütteltwerden immer aufs neue. Sieht man genau zu, so kann *συνίσταται* hier gar nicht stehen, weil es sonst eine leere Tautologie wäre. Das Bewegtwerden ist der ganz natürliche auf der Hand liegende Grund für das Zusammengeschütteltwerden, Zusammentreten, und bedeutet dieses selbst schon, so daß das *κινούμενος* nur ganz so viel heißt, als wenn stünde: *καὶ ὁ κυκέων συνιστάμενος διΐσταται*, wie wir schon getroffen haben *συνίσταται καὶ ἀπολείπει* und *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*[1]). So hat also Heraklit hier nur an

---

werden darf. Theoph. erklärt den Schwindel, das optische sich im Kreise Drehen, das eintritt sowohl wenn das Auge lange starr auf denselben Punkt hinsieht, als wenn es sich im Kreise bewegt und dann plötzlich wieder ruht. Er sagt nun: *αἴτιον δε τοῦ μὲν ἐν τῇ κυκλοφορίᾳ τὸ εἰρημένον· τοῦ δ' ἐν τῇ ἐπιστάσει καὶ τὸ ἀτενισμῷ, διότι τὰ ἐν τῷ κινεῖσθαι σωζόμενα διΐστησι καὶ ἡ στάσις τῆς ὄψεως· διάστασις (διαστάσει?) ἑνὸς μορίου καὶ τἆλλα τὰ συνεχῆ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ διίσταται· διϊστάμενα δὲ καὶ χωριζόμενα τα βαρέα καταβαρύνει καὶ ποιεῖ τὸν ἴλιγγον· τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τὴν δε τὴν κίνησιν ἄλλοτε καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μὴ* (hier muß man lesen *εἰ μὲν δὴ*, wie schon Heinsius wollte, der aber gleichfalls das Bruchstück in *συνίσταται* ändern will) *καθ. Ηρ. φησι κτλ.* Das aber, dessen Natur es ist, meint also Th., mit dieser Bewegung immer anders bewegt zu werden, das hält auch durch diese Bewegung selbst wieder zusammen, wenn nämlich Heraklit richtig gesagt hat ꝛc. In dem *ἄλλοτε* wie in dem *καὶ* liegt, daß die Bewegung sowohl Ursache des Auseinandertretens als Zusammengehens sein soll. Endlich zeigen die unmittelbar folgenden Worte: *εἴη δ' ἂν καὶ κυκλοφορίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτ' ἀποδιδόναι· διΐστησι γὰρ ἡ δίνη τά τε βαρέα καὶ κοῦφα κτλ.* ja ganz deutlich, daß bei Theophr. wie Heraklit die Kreisbewegung selbst die Ursache des Auseinandertretens sein soll.

1) Man vgl. mit den bereits angeführten und noch folgenden Stellen dieser Art den sehr heraklitisirenden Verfasser des hippokratischen Buchs de Diaeta I. c. VI. p. 450. Chart. p. 632. Kuehne: *ταῦτα δε καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ· ἔχει δὲ ὧδε· γενεσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι*

Digitized by Google

dem Beiſpiele des Miſchtranks gezeigt, wie die Bewegung des Zuſammentretens, ſich Einigens, ungetrennt und in Einem dieſelbe iſt mit ihrem Gegentheil, dem Auseinandertreten, ſich Unterſcheiden; ganz ſo, wie wir unten finden werden: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*. Daß das Fragment in der That keinesfalls anders aufgefaßt werden darf, beweiſt auch entſcheidend, was uns Plutarch von dem Gebrauche des Miſchtranks bei dem Stoiker Chryſippus ſagt (de Stoic. Repugn. c. 34.): es habe derſelbe in ſeinem Buche über die Natur die Ewigkeit der Bewegung mit einem Miſchtranke verglichen, der immer andere Theile des Werdenden immer anders umwende und immer anders durcheinander ſchüttele (*ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φύσεως τὸ ἀΐδιον τῆς κινήσεως κυκεῶνι παρεικάσας, ἄλλα ἄλλως στρέφοντι καὶ ταράσσοντι τῶν γινομένων*). Das Geſchüttelt- oder Bewegtwerden des Miſchtranks verurſacht alſo nothwendig nach Heraklit auch ſein Auseinandertreten; ſonſt könnte er bei der Schüttelung nicht immer anders zuſammentreten und durcheinander gerührt werden. Daß aber, was der Stoiker Chryſippus hier vom Miſchtrank ſagt, nur von Heraklit entlehnt iſt, würde klar ſein auch ohne den ausdrücklichen Beweis, den das Zeugniß des Phaedrus[1]) liefert: Chryſippus habe in ſeinem Werke über die Natur Mythen gedeutet und „dem Miſchtranke des Heraklit angepaßt“.

Weil dies übrigens das einzige von den noch vorhandenen Bruchſtücken Heraklits iſt, in welchem der Miſchtrank vorkommt, ſo können wir hier beiläufig bemerken, daß entweder weil er, wie wir oben p. 42 geſehen, einen Miſchtrank bereitet, um durch dieſe ſymboliſche Handlung ſeinen Mitbürgern eine Gnome zu verſinnlichen, oder weil man in der That mit Plutarch ſagen kann, daß nach ſeiner Philoſophie in der ganzen Natur nichts ungemiſcht und rein ſei[2]), am wahrſcheinlichſten aber, weil er ſelbſt, wie wir eben ſahen, in ſeinem Buche den *κυκεών* als Beiſpiel gebraucht und dies wohl noch öfter bei ihm vorgekommen ſein mag, Epicur ihn einen

---

καὶ διαχριθῆναι τὼυτὸ· γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὼυτὸ, ἀπόλεσθαι, μειωθῆναι, διαχριθῆναι τὼυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὼυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω κάτω ἀμειβόμενος.

1) Phaedrus Epic. de nat. Deor. ed. Petersen. p. 19: *τὰ παραπλήσια δὲ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι.*

2) Plutarch. Terrestr. an aquat. anim. collid. p. 964. E. p. 913. Wytt.: „— —*τὴν φύσιν* — — *ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν*“.

Digitized by Google

„κυκητὴς“, Miſcher, Miſchtränkler, nennt [1]), wodurch die Verbeſſerung des Menagius, der in den Verſen des Sillographen Timon [2])

Τοῖς δ' ἕνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
αἰνικτὴς ἀνόρουσε

κυκητής leſen will, Wahrſcheinlichkeit gewinnt.

Und auf unſer Bruchſtück geſtützt muß man auch etwas wörtlich Heraklitiſches in den Worten erkennen, die Lucian dem Epheſier, ihn parodirend, in den Mund legt: *ταῦτ' ὀδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδὲν, ἀλλάκως εἰς κυκέωνα πάντα συνειλέονται καί ἐστι τὠυτὸ τέρψις καὶ ἀτερψίη κτλ.* „Dies aber beklage ich, daß nichts feſt iſt, ſondern wie in einen Miſchtrank hinein alles zuſammengerafft wird und daſſelbe iſt Freud und Leid [3]) ꝛc.“

Der Miſchtrank als philoſophiſches Symbol der Welt und ihrer Bewegung iſt daher heraklitiſchen Urſprungs [4]). Durch unſer Fragment erklärt ſich daher auch und wirkt wieder auf unſere Interpretation deſſelben beſtätigend zurück die Stelle bei Marc. Anton. VI. § 9.: *Ἤτοι κυκεὼν καὶ ἀντεμπλοκὴ καὶ σκεδασμὸς κτλ.* Gataker überſetzt dem Sinne nach ſehr richtig: Universum aut est cinnus quidam rerum nunc concursu fortuito invicem implexarum, mox dissipatarum denuo etc., nur daß es nicht erforderlich iſt, das Univerſum in den Text hineinzunehmen. Es reicht hin, zu wiſſen, daß der Miſchtrank dem Sinne nach hier als Bild des Univerſums und ſeiner Bewegung (von der im Verlauf der Stelle gehandelt wird) erſcheint, und dieſe Bedeutung von M. Anton als bekannt vorausgeſetzt wird. Beſonders beachtenswerth iſt, wie daſelbſt der Miſchtrank „ſowohl als Verbindung wie als Auflöſung in ſeine Elemente“ erſcheint, ganz wie in unſerem Fragmente das *διίστανται* ſeiner Bewegung attribuirt wird. Ebenſo heißt es bei demſelben, ſich überhaupt häufig beſonders eng an heraklitiſche Sentenzen und Ausdrücke anſchließenden Stoiker IV. § 27.: *Ἤτοι κόσμος διατεταγμένος ἢ κυκεὼν κτλ.* So erſcheint auch bei Lucian (Icar. Menipp.

---

1) Ap. Diog. Laert. X, 8. *Ἡράκλειτόν τε κυκητὴν ἐκάλει.*

2) Ap. Diog. Laert. IX, 6.

3) Lucian, Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bipont.; man vgl. auch die Verbalform *κυκῶνται* bei Plato Cratyl. p. 439. C. p. 220. Stallb., wo er von den Bekennern der heraklitiſchen Anſicht ſpricht: *τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες ἔθεντο ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων — φαίνονται γὰρ ἔμοιγε καὶ αὐτοὶ οὕτω διανοηθῆναι, — — τὸ δ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοί τε ὥςπερ εἴς τινα δίνην ἐμπέσοντες, κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσι. —*

4) Ueber das orphiſche Miſchen aber und ihre Bezeichnung des Zeus als *κοσμοκράτωρ* vgl. Creuzer Dionysius p. 19 sqq.

Digitized by Google

T. VII. p. 25. ed. Bipont.) der κυκεών als ſprüchwörtliches Sinnbild der Weltmiſchung, denn nachdem er Schlaglichter auf die Gegenſätze von Freudengelagen und Trauer, Krieg und Ackerbau, Handel und Diebſtahl geworfen, fährt er ohne Weiteres fort: *ἁπάντων τούτων ὑπὸ τὸν αὐτὸν γενομένων χρόνον, ὥρα σοι ἤδη ἐπινοεῖν, ὁποῖόςτις ὁ κυκεὼν οὗτος ἐφαίνετο.*

Wir kehren von dieſer Abſchweifung zurück und führen, um dies Zugleich der Gegenſätze und damit die betreffenden Zeugniſſe des Ariſtoteles und Anderer gegen jede Einſprache zu ſichern, eine ſonſt eigentlich noch gar nicht hierher gehörige Stelle des Epheſiers an, wo er dies noch abſtracter und deutlicher ausdrückt: „*εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν*“[1]). Wir ſind und ſind nicht“. Denn dieſes von uns ſelbſt ausgeſagte Sein und Nichtſein wird doch Niemand als nacheinander in der Zeit zu faſſen ſuchen, wozu es wahrlich keiner heraklitiſchen Weisheit bedurft hätte und was zum Glück die Stelle gar nicht erlaubt. —

Dieſe Identität nun des ſich Entgegengeſetzten iſt es, die uns Ariſtoteles überall wie den Mittelpunkt heraklitiſcher Lehre angiebt und am meiſten und öfterſten heraushebt von Allem, was er uns über den Epheſier berichtet.

Es iſt nur ganz angemeſſen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, daß er ſich weder bei dem Fluß, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, ſondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieſer ſinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtſein.

So ſagt er uns, daß nach Heraklit „Sein und Nichtſein daſſelbe“, „Alles ſei und nicht ſei“, an Jedem das Entgegengeſetzte vorhanden ſei ꝛc., woraus er dann folgert, daß hiernach Alles wahr und ebenſogut Alles falſch ſei.

So in der Metaphyſik[2]): „*ἀδύνατον γὰρ ὑντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμ-*

---

1) Ap. Her. Alleg. Hom. c. 24. p. 442. ed. Gal. p. 84. Schow. Ob dieſe Worte ſich auf das an dieſem Ort vorhergehende *ποταμοῖς* (*τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν*) zurückbeziehen, oder wie ich durchaus möchte und auch Schleiermacher p. 529 zuläßt, abſolut zu faſſen ſind, ändert für unſern augenblicklichen Zweck nichts. Ich glaube aber um ſo weniger, daß die oben angeführten Worte auf das *ποταμοῖς* zurückzubeziehen ſind, als ſie in dem Werk des Epheſiers ſelbſt wohl keinesfalls unmittelbar auf das Dictum vom Fluße gefolgt ſind, wie ja hier der Pontiker noch mehrere unabhängige Bruchſtücke herausgreift und nur zuſammenſtellt, um Beiſpiele von der Dunkelheit Heraklits zu geben; ſiehe unten § 12.

2) Metaph. III, c. 3. p. 67. Br. p. 1005. Bokk.

Digitized by Google

βάνειν[1]) εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον", und wieder[2]): „ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν", und noch ſchärfer[3]): „εἰσὶ δέ τινες, οἷ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνουσιν οὕτως" und[4]): οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν und auch[5]): „ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα, ὡς λωπίον καὶ ἱμάτιον, τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι καὶ μὴ ἀγαθῷ καὶ ἀγαθῷ", u. a. and. Ort.[6]), wozu man dann noch die Commentatoren vergleiche[7]).

Ja dieſe Identität der Gegenſätze war im Alterthum ein ſo allgemein bekannter Hauptſatz heraklitiſcher Lehre, daß ſeine Philoſophie ſogar wie in die bekannten Theſen, daß ſich „Alles bewege" oder „Alles fließe", ſo auch in die Formel, daß „die Gegentheile identiſch" ſeien, zuſammengefaßt und, wie es mit ſolchen Theſen der Fall, von Hand zu Hand überliefert wurde, ſ. die ἔκθεσις ῥητορικῆς des Anonymus bei Walz Rhetor. Graec. T. III. p. 740. ἢ ὡς Ἀντισθένης ἔλεγεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταὐτά, und bis in die ſpäteſten Zeiten hat ſich dieſes merkwürdigerweiſe erſt von den modernen Forſchern überſehene und geleugnete Dogma von der Einheit der Gegenſätze als das Hauptdogma Heraklits in der Tradition mehr oder weniger klar erhalten, ſ. z. B. bei Nicephorus Blemmid. in der Oratio qualem oporteat esse regem (in der Scriptorr. Veterr. Collect. nova von Ang. Mai, T. II. p. 633): — — ἀλλὰ δὴ καὶ κατὰ τὰ δόγματα τοῦ τε

---

1) Der ſchlechten Wendung, welche die Metaphyſik hier nimmt, Heraklit habe es nur ſo geſagt und nicht auch angenommen (ὑπολαμβάνειν), widerſpricht ſie ſelbſt unmittelbar darauf c. 4. init.: „καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως" (ſiehe die Stelle oben im Text).

2) Metaphys. III, c. 7. p. 85. Br. p. 1015. Bekk.

3) ib. c. 4. p. 67. Br.

4) Topic. VIII. c. 5. p. 155. Bekk.

5) Phys. Ausc. I, 2. p. 185.

6) cf. Metaphys. III, c. 8. p. 1012; X, c. 5. p. 1062 und 1063.

7) Alex. Aphrod. Comment. in libb. et de Prima Philos. interpr. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. lib. IV. p. 48. A. sqq. und p. 61 (jetzt im griech. Text in den von Brandis zur Berliner Ausgabe des Ariſt. beſorgten Scholien T. IV. p. 651. p. 652. p. 637. p. 653. p. 684 sqq.). Ferner: Alex. in Topic. p. 263.; Simplicius in Phys. f. 18. a.; Themist. Paraphras. in Phys. f. 16. a. b.; Asclep. Scholia z. Arist. T. IV. p. 684. ed. Br. Andere einſchlagende Stellen werden wir bald ausführlicher durchnehmen.

Digitized by Google

Πρακλείτου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ζήνωνος τοῦ ἀκινήτου περὶ μίξεως καὶ ἐναντιουμένων ἀλλήλοις[1]).

Das Unrecht, das der Stagirite unſerm Philoſophen thut, beſteht nur darin, daß er von ſeinem tautologiſchen Satze der Identität aus urtheilend der ſpeculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt, und dies hat ſeinen Grund wieder darin, daß er die entgegengeſetzten Beſtimmungen als ruhige und feſte[2]) nimmt, während Heraklit ſie und ihre Einheit als Proceß weiß. Wenn er alſo gegen Heraklit anführt, der geſunde Sokrates könne doch nicht daſſelbe ſein, als der kranke Sokrates, faßt er eben auf dieſe Weiſe geſund und krank als ruhende, bleibende Beſtimmtheiten, während unſere heutige Naturforſchung z. B. weiß, daß Geſundheit und Krankheit allerdings in einander übergehende Proceſſe ſind.

Heraklit konnte, — und das iſt, wie in den früheren Capiteln hinlänglich auseinandergeſetzt, ein integrirendes Moment ſeiner Philoſophie — ſeinen treibenden Begriff, die Identität des Sein und Nichtſein, noch nicht als Kategorie ausſprechen. Ariſtoteles aber hat ſie aus dem concreten Material, in dem ſie bei jenem verſenkt iſt, glücklich herausgeſchält und beſſer geſehen, als die neuen Bearbeiter des Epheſiers, worauf es bei dieſem ankommt*).

---

1) Andere entſcheidendere Beweiſe und Stellen ſiehe an vielen Orten, beſonders bei der Lehre vom Erkennen, § 28 sqq.

2) Und in dieſen Irrthum fallen dann nach ſeinem Beiſpiele alle ſeine Commentatoren, wenn nicht zwei vorſichtige Stellen ihn zu vermeiden ſcheinen, Simplic. in Phys. f. 11. a.: „*ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγει συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρης*“ und Jo. Philoponus in Phys. B. p. 3: *ὅτι τὰ ἐναντία εἰς ταὐτὸ ἄξουσιν ὥςπερ Ἡράκλειτος κτλ.*, obwohl auch das noch nicht ganz richtig iſt.

*) Während die ſonſtigen Nachfolger Schleiermacher's ſämmtlich ſeinen Irrthum hierin theilen, ſcheint Hegels a. a. O. hierüber bereits geäußerte Anſicht nicht ohne Einfluß auf Bernays geblieben zu ſein, welcher Rhein. Muſ. VII, 114, 2., indem er ſich dabei auf ſeine Diſſertation p. 2, 101. 14. bezieht, ſehr gut gezeigt hat, daß Parmenides in den Verſen (p. 114. ed. Mullach.).:

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται,
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος

„Sein und Nichtſein iſt daſſelbe und nicht daſſelbe“ ꝛc. offenbar auf Heraklit anſpielt. Mit Unrecht, wie es ſcheint, ſpricht ſich Zeller p. 495 gegen die Beziehung dieſer Verſe auf Heraklit aus. Eine ſpäter (§ 26) zu betrachtende platoniſche Stelle dürfte jeden Zweifel daran beſeitigen, daß mit dem *παλίντροπος* der „ins Gegentheil umſchlagende“ heraklitiſche Weltproceß gemeint iſt. Jedenfalls mit Unrecht aber bleibt Zeller trotz der Bernays'ſchen Andeutung in der Hauptſache ſelbſt bei der Anſicht Schleiermacher's ſtehen, indem er (p. 464, 1.) ſagt, daß durch jene

Digitized by Google

Wenn er sagt, daß somit bei Heraklit Alles wahr und auch Alles falsch sei, so ist dies „wahr" und „falsch" auch nicht in Gott weiß welchem Sinne, den man vorstellend damit verbinden kann, zu fassen, sondern soll eben nur die Einheit von Sein und Nichtsein, der Positivität und Negation, der *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, wie sich Aristoteles (metaphys. X. c. 5. p. 1062. B.) selbst dahin erläutert, aussprechen. Der Gedanke ist nämlich der: Wenn Sein und Nichtsein dasselbe ist, so kommt jeder Sache, jedem Urtheil, jedem Begriff, jedem beliebigen Inhalte ebensosehr das Sein wie das Nichtsein, ebensosehr die Bejahung wie die Verneinung zu, der Widerspruch eines Jeden gegen sich selbst ist selber zur Wahrheit gemacht und es kann somit, weil von Allem ebensogut Sein wie Nichtsein, die Affirmation wie die Negation wahr ist, gesagt werden, daß Alles ebensogut wahr als falsch sei, wie dies auch der den Namen des Aphrodisiers führende Commentar ganz gut auseinandersetzt [1]).

Eine hiermit zusammenhängende Consequenz, die Aristoteles in einer trefflichen Wendung an dem oben bezogenen Orte entwickelt, ist ganz geeignet, uns sowohl den Einheitspunkt als auch den Unterschied zwischen Heraklits noch objectiver positiver Philosophie und den auflösenden, negativen Consequenzen, welche seine Secte und die aus derselben hervorgegangenen Sophisten aus ihr zogen, begreiflich zu machen. Er sagt nämlich daselbst: „*καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐθὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μιᾶς τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ἡ ἀπόφασις ἢ τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει τιθέμενον ἀληθεύσεται*". „Denn sowie die Bejahung nicht

---

Behauptung von der Identität des Entgegengesetzten von Aristoteles und Simplicius „unserem Philosophen eine Folgerung untergeschoben wird, die er selbst nicht gezogen hat und in dieser Weise schwerlich anerkannt hätte". Ganz im Gegentheil! Es kommt gar nicht einmal sonderlich darauf an, ob Heraklit diese Identität in etwas abstracterer oder sinnlich concreterer Form ausgesprochen hat; aber gedacht hat er sie; sie war sein systematischer Gedanke; seine Aussprüche sind selbst nur Darstellungen dieses Gedankens oder Folgerungen daraus, die er selber zog, und nicht blos von Aristoteles und Simplicius, sondern auch von Plato und allen seinen Bruchstücken wie von seinem ganzen System wird dieser Gedanke gerade als die pulsirende Seele seiner Philosophie nachgewiesen, wie dies im ganzen Verlauf unserer Darstellung weiter dargethan und gegen jeden Zweifel sicher gestellt werden wird.

1) Alex. Aphrod. Comment. in Ar. libb. de Prima Philos. interpret. Jo. Genes. Sepulv. Venet. 1551. IV. p. 33. B. [der griech. Text in den Scholien zu Arist. T. IV. p. 665.].

Digitized by Google

mehr wahr iſt, als die Verneinung, wenn beide getrennt ſind, ſo wird auch gleicherweiſe wenn beides **als ſei es Eine Bejahung** mit einander verbunden wird, ebenſo ſehr die Verneinung, als das wie in Bejahung geſetzte Ganze, wahr ſein".

In den hervorgehobenen Worten liegt der ganze Unterſchied zwiſchen Heraklits eigner Philoſophie und jener Umgeſtaltung derſelben zur Sophiſtik, die bei Kratylos vorging. Bei dem Epheſier ſelbſt wurde die Identität von Sein und Nichtſein als ſelbſt poſitiv und objectiv ſeiend, als „Eine Bejahung", ſomit noch in der Form der Poſitivität geſetzt. Alles Sein war ihm nur das Daſein der Identität von Sein und Nichtſein. Jene aber, die Schüler, zogen nur die hier auch von Ariſtoteles entwickelte dialectiſche Conſequenz, daß das als die Einheit von Sein und Nichtſein geſetzte Sein ſomit ſelber Nichtſein ſei, und ließen, was Heraklit poſitiv die Weſenheit des Alls nannte, in das Nichts ſich münden. Da beide Glieder in jenem, wie Ariſtoteles ſagt, als ſei es Eine Bejahung Zuſammengefügten ſich verneinten, ſo ſetzten ſie die Verbindung beider Glieder als Eine Verneinung (vgl. oben p. 64 u. 65 sq.).

Dieſer Gedankenunterſchied zwiſchen Heraklit und ſeinen negativen Conſequenzen iſt dem Ariſtoteles auch durchaus nicht entgangen. Denn es iſt nur das Erfaſſen dieſes Unterſchiedes, wenn er anderswo (Metaphys. III. c. 7) einen Gegenſatz zwiſchen Heraklit und Anaxagoras macht, indem dem Erſteren Alles wahr, dem Letzteren aber Alles falſch ſei. Dann aber ſagt er wieder Beides von Heraklit aus, weil es in der That eine unbedingte ſich ſofort dialectiſch entwickelnde Gedankenconſequenz iſt, daß, wenn Alles wahr, auch Alles falſch iſt, wie der Commentar des Alex. Aphrod.[1]) zur Metaphyſik auch ganz gut und mit vieler dialectiſcher Schärfe nachweiſt.

---

1) Ib. ed. lat. Venet. 1551. IV. p. 61: „Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. Anaxagoram vero esse medium quoddam contradictionis etc. — — — — Postquam per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit, per Anaxagoram vero falsas — — — Ac perinde dicere omnia esse vera, ut placebat Heraclito, hoc quoque est uno modo de omnibus dicere. — — — Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa. At dixerat paulo ante sententiae Heracliti qui omnia esse et non esse dicebat consentaneum esse dicere omnia esse vera: At hoc consentaneum est ei rursus dicenti, esse et non esse contradictionem in re quaque simul essa veram, ut omnia dicat vera simul esse et falsa. Si enim unumquodque opposita simul est atque non est, haud

Digitized by Google

Dieſelbe Conſequenz entwickelt uns auch Asklepios in einer Stelle, die wir deshalb anführen, weil ſie ein neues Bruchſtück des Epheſiers in ſich enthält, welches aber in ſo ungenauer Anführung und in ſo unheraklitiſcher ſpäterer Terminologie mitgetheilt iſt, daß ſich über die wörtliche Form des dem Bericht zu Grunde liegenden Ausſpruchs ſchwerlich etwas Gewiſſes vermuthen läßt [1]): *„καὶ ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὸ συναληθεύειν καθάπερ, φησὶν, ἀπαιδεύτως τινὲς τοῦτο ὑπελάμβανον, μάρτυρα παράγοντες τὸν Ἡράκλειτον, ἐπειδὴ ἔλεγεν ἐκεῖνος· „ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων“ εἰ γὰρ τῷ ὄντι πάντων τῶν πραγμάτων εἷς ὁρισμὸς ὑπάρχει, τὰ δὲ κοινωνοῦντα κατὰ τὸν ὁρισμὸν τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὑπάρχουσι, συνδραμεῖται ἡ αντίφασις· εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ὁρισμὸς ἀγαθοῦ τε καὶ οὐκ ἀγαθοῦ* [2]).

„Eins iſt die Grenze von allen Dingen“ hätte hiernach alſo Heraklit geſagt. Welches dieſe Eine Grenze aller Dinge ſein würde, werden wir ſpäter in einem andern Zuſammenhange ſehen; hier genüge es, darauf aufmerkſam zu machen, wie Asklepios richtig auch aus dieſem Ausſpruch die Folgerung entwickelt, daß dann auch die Gegenſätze, als in dieſer Allem gemeinſamen Grenze mit einander übereinſtimmend, hierin ſelber identiſch wären.

Wir glauben alſo ſchon hier nachgewieſen zu haben, daß ſich Heraklit von der aus ihm hervorgegangenen Sophiſtik in der That nicht anders unterſcheidet, wie der Satz, daß Alles wahr, von dem Satz, daß Alles falſch ſei. Und daß dies: „Alles ſei wahr und Alles ſei falſch“, von welchem Ariſtoteles — (wir haben geſehen, warum) — bald das Eine, bald Beides von der heraklitiſchen Lehre ausſagt, eben nur die Identität des abſoluten Gegenſatzes, des Sein und Nichtſein, ausdrückt, zeigt, wenn es nach der eigenen Selbſterläuterung des Stagiriten und ſo vieler Stellen ſeiner Commentatoren noch eines Beweiſes bedürfte, auch noch die Stelle des Sextus Empiricus [3]), wo er, ebenfalls den angedeuteten Unterſchied zwiſchen Heraklit und den Sophiſten feſthaltend, ſagt: „Eine andere

---

dubie per hunc vera erit tum esse negatio, tum non esse affirmatio. Verumtamen utraque erit falsa. Quatenus enim esse ipsum non est, affirmatio erit falsa, quatenus non esse non est, negatio quoque falsa est (vgl. den griech. Text bei Brandis Schol. z. Ariſt. IV. p. 684. 685.).

1) Schol. in Arist. T. IV. p. 652. ed. Br.

2) cf. Asclep. ib. p. 684., wo er ebenfalls den Gegenſatz, daß nach Heraklit *πάντας ἀληθεύειν*, gegen Anaxagoras feſthält.

3) Pyrrh. Instit. II, 59. cf. ib. I, 210.

Digitized by Google

iſt die Einſicht des Gorgias, nach welcher er ſagt, daß Nichts ſei (*μηδὲν εἶναι*) und eine andere, die des Heraklit, nach welcher er ſagt, daß Alles ſei (*πάντα εἶναι*), worauf Sextus dies „Alles ſei", als die Einheit der Gegenſätze erklärt (durch das Beiſpiel des Honigs, der nach Heraklit ſüß und bitter zugleich ſei). Es iſt aber, wie ſattſam gezeigt, nur eine unabweisliche Gedankenconſequenz, daß, wenn Alles iſt, d. h. wenn Alles die Identität von Sein und Nichtſein und ſomit der Widerſpruch gegen ſich ſelber iſt, eben deshalb Alles zunächſt ebenſoſehr falſch, Alles Sein ebenſo ſehr Nichtſein iſt und eben nur der Widerſpruch und das Nichtſein exiſtirt. Das Urtheil alſo, das Ariſtoteles abgiebt (Phys. Ausc. I, c. 2.): es folge aus dem Logos des Heraklit nicht ſowohl, daß Alles Eins, als daß Alles Nichts ſei, hat ebenſo eine wahrhafte, wenn auch einſeitige, Dialectik des Gedankens für ſich, als es in den ſich aus ihm entwickelnden Theorien der Sophiſten ſeine geſchichtliche Wirklichkeit gehabt hat, und iſt ſomit durchaus nicht ſo „wunderlich", wie Schleiermacher ſelbſt ſehr wunderlich meint.

Wie aber Ariſtoteles und nach ihm der Aphrodiſier gewußt, daß die Identität des abſoluten Gegenſatzes, das Zugleich des Sein und Nichtſein, des Ja und Nein, der principielle Gedanke Heraklits geweſen iſt, ſo hat auch Plato dieſelbe tiefe Einſicht gehabt. Und zwar liegt ſie nicht nur in der ſchon oben bezogenen Stelle im Sophiſten, ſondern in allen Stellen, wo er von dem heraklitiſchen „Werden und niemals Sein" ſpricht, und könnte leicht aus ihnen entwickelt werden, hier aber können wir, um jeden Schein eigenmächtigen Verfahrens zu vermeiden, nur eine derartige brauchen, wo dies auch der gedankenloſen Betrachtung offen zu Tage liegt. Als eine ſolche bietet ſich uns dar die Stelle[1]): „*τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὅτου ἄν τις ἀποκρίνηται ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτως τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως*". „Wenn Alles in Bewegung iſt, ſo ſcheint jedes Urtheil, worüber einer auch urtheile, gleichmäßig richtig zu ſein, ſich ſo und nicht ſo zu verhalten",

1) Theaet. p. 183. A. p. 195. Stallb. Und zwar geht dies Urtheil des Plato nicht bloß auf die Secte der Heraklitiker, ſondern auf den Meiſter ſelbſt, wie auch das *πάντα κινεῖται* ja auf ihn ſelbſt geht. Ueberhaupt iſt der Unterſchied zwiſchen dem Epheſier und ſeinen Anhängern nur der oben auseinandergeſetzte, daß ſie ſeine Conſequenz zogen. Sonſt haben ſie ſehr feſtgehalten an ſeiner Lehre. Ariſtoteles ſagt uns ausdrücklich von ihnen: „Sie geben nicht zu, daß an demſelben das Entgegengeſetzte zugleich nicht vorhanden iſt, nicht weil es ihnen ſo ſcheint, ſondern weil man nach Heraklit ſo ſagen muß" (Top. VIII. c. 5. p. 155. und Alex. Aphrod. zu dieſer Stelle f. 263.).

Digitized by Google

ſagt alſo auch Plato von der Lehre Heraklits. Man braucht hier nur den Ausdruck *ἀπόκρισις* in ſeinen Inhalt: *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, aufzulöſen, um die obigen Stellen des Ariſtoteles aus der platoniſchen faſt wörtlich wiederzugewinnen!

Wollte man uns aber entgegnen, daß wir auf dieſe Weiſe aus einem Phyſiker einen Dialectiker und Logiker machen, ſo iſt das gerade die charakteriſtiſche und gänzlich überſehene Eigenthümlichkeit Heraklits, daß bei ihm das rein Dialectiſche und Logiſche **da iſt**, aber noch unter dem Kryſtall des Natürlichen verborgen ruht.

Oder was wird man einwenden wollen gegen dieſe andere Stelle des Plato[1]): „und beſonders diejenigen, welche ſich um die „*ἀντιλογικοὺς λόγους*“ (die ſich widerſprechenden, eigentlich dem Satze vom Widerſpruch widerſprechenden, Reden) herumdrehen, glauben zuletzt, wie du weißt, daß ſie die weiſeſten geworden ſind und allein erkannt haben, daß weder von den Dingen irgend eines geſund noch ſtandhaft ſei, noch von den Worten (*λόγων*), ſondern daß alles Seiende eigentlich wie im Euripus nach oben und unten umgewendet wird und keinen Augenblick irgendwie beharrt“, wo es doch alſo direct, auch von Plato, ausgeſprochen wird, daß die heraklitiſche Philoſophie ſich um die „*λόγοι ἀντιλογικοὶ*“ drehe. Wird man etwa zu der gewaltſamen Ausflucht greifen wollen, daß ſich dieſe Stelle des Plato nur auf die Schüler des Heraklits, nicht auf ihn ſelbſt beziehe? Dies wäre aber eine nicht nur gewaltſame, ſondern auch unmögliche Annahme. Denn die hier von Plato erwähnten Dogmata vom ewigen Fluſſe, vom Wechſel der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſind urkundlich die eigenſten Ausſprüche des Epheſiers ſelbſt, und ferner iſt uns der in dieſer Stelle ironiſirte Dünkel des Wiſſens grade nur von der Perſon Heraklits ſelbſt verbürgt, von welchem bekanntlich erzählt wird, er ſei, als er ſich ſelber als nichtſeiend erkannt, dadurch der Weiſeſte von Allen, auch nach ſeiner eigenen Meinung, geworden[2]). Auch beweiſt der unmittelbare Fortgang der angez. St. des Phaedo, daß der Epheſier ſelbſt gemeint iſt, denn bald darauf geht es ſo weiter: „*οὐκοῦν, ὦ Φαίδων,*

---

1) Phaedo p. 90. C. p. 552. Ast. *καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἴσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἄλλα πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.*

2) Siehe hierüber unten § 12. Man vgl. auch Cratylus p. 440. C. p. 223. Stallb., wo Plato ganz ſo von Heraklit perſönlich das *οὐδὲν ὑγιὲς, οὐδὲ βέβαιο· κτλ.* gebraucht, wie in der o. St.

Digitized by Google

ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ — — μὴ ἑαυτόν τις αἰτιῶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο· καὶ ἥδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ" κτλ., wo alſo doch eine Anſpielung auf Heraklits bekanntlich angeblich melancholiſche und das Leben geringſchätzende Gemüthsart vorzuliegen ſcheint.

So ſtimmt denn alſo auch Plato überein mit dem Urtheil des Ariſtoteles und dieſer iſt durch alles Bisherige, Fragmente wie Zeugniſſe, gerechtfertigt gegen den Vorwurf, den Schleiermacher ihm macht „er habe dem Epheſier ein Sein und Zugleich geliehen, von dem jener nichts wußte" (eine Anſicht, der ſich auch Brandis, Geſch. d. gr.-röm. Philoſ. I. p. 187 anſchließt, indem er ebenfalls das Sein und Zugleich (Nichtſein) von Heraklit abhalten zu müſſen glaubt), und dieſe Meinung Schleiermacher's und ſeiner Nachfolger vielmehr nur als ein Verfehlen des tiefen Sinnes Heraklits nachgewieſen. Weitere Belege, und viel gewichtigere dafür, kann man in allem Folgenden finden; doch werden wir auf dieſen Irrthum Schleiermacher's nicht mehr ausdrücklich zurückkommen [1]) und zwar grade deswegen, weil wir es ſonſt eben bei jedem Fragmente von Neuem müßten; es iſt faſt jeder Satz Heraklits nur eine Variation oder Entwicklung dieſes Einen Thema's. Heraklit hat hauptſächlich nur dieſen Einen Gedanken gehabt, den ſeine Bearbeiter ihm abſprechen!

So war alſo dem Epheſier jedes Exiſtirende nur die Einheit des abſoluten Gegenſatzes und wie wir im Verlaufe ſehen werden ſtand ihm eine Exiſtenz um ſo höher, je reiner und ungetrennter ſie dieſe Identität des Gegenſatzes in ſich zur Darſtellung brachte.

Dies zeigt auch ein ſchönes Fragment, welches uns die Scholien zur Iliade (ed. Bekker. p. 392. a. 47.) aus Porphyrius beibringen. Daſſelbe beweiſt, daß Heraklit auch mathematiſchen Speculationen, die ihm ſonſt umſomehr fern lagen, als er nach gewiſſen Spuren [2]) die Mathematik oder mindeſtens doch ihre Vermiſchung mit der Philo-

---

1) Schleiermacher ſcheitert nämlich an der im Anfange angedeuteten Klippe des Fluſſes; er faßt das heraklitiſche Princip als bloße Veränderung und überſieht, daß nach unſerm Philoſophen alles immer in ſich ſelbſt ſein eignes Gegentheil, der einzige Allem zu Grunde liegende Gegenſatz aber ihm der des Sein und Nichtſein iſt.

2) Denn im Theaetet. ſagt Sokr. zu Theodor., welcher Mathematiker iſt, auf deſſen Schilderung der Heraklitiker (p. 180. B.): „vielleicht haſt du die Männer nur im Kampfe geſehen, nicht wenn ſie Frieden halten. Denn Dir ſind ſie nicht Freund".

Digitized by Google

ſophie mit ungünſtigen Augen betrachtet zu haben ſcheint, wenigſtens nicht gänzlich fremd geblieben iſt, dieſen Stoff wie jeden andern mit dem tiefſten ſpeculativen Sinne durchdringend. Es findet das Bruchſtück, da es in Hinſicht ſeines Stoffes ganz vereinzelt ſteht, am beſten ſchon hier ſeinen Platz: *πᾶν γὰρ* — ſagt der Schol. l. l. — *ὃ ἄν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχή τε καὶ πέρας. ξυνὸν γάρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.* „Denn gemeinſchaftlich iſt Anfang und Ende in der Peripherie des Kreiſes, nach Heraklit".

Der Sinn dieſes Ausſpruches kann nicht zweifelhaft ſein und wird vom Scholiaſten ſelbſt ſehr gut dahin erklärt: als ein in ſeiner Peripherie beſchloſſener Raum ſei der Kreis in dieſer Hinſicht nicht unendlich, ſondern begrenzt, in Rückſicht darauf aber, daß er nirgendwo geſchiedene Grenzpunkte habe, vielmehr jeder beliebige herausgegriffene Punkt der Peripherie ebenſowohl Anfang als Ende ſei, ſei er unendlich[1]) (*τοῦ τοίνυν κύκλου κατὰ τὴν περιφέρειαν ὄντος πεπερασμένου καὶ μὴ ἀπείρου κατὰ τὸ διεξίτητον οὐκ ἄν λέγοιτο πρὸς πέρασιν αὐτὴ πεπεράνθαι, κατὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν ποθέν που διάφορα πέρατα, πᾶν δὲ τὸ ληφθὲν ἀρχὴν εἶναι καὶ πέρας, ἄπειρον ἐκάλουν τὸν κύκλον*). —

Wenn frühe der Anſchauung der Völker der Kreis als Symbol des Unendlichen erſchien, ſo war es Heraklit gegeben, dieſe Vorſtellung mit dem Gedanken zu durchdringen und die wahrhafte Natur dieſer Unendlichkeit aufzuzeigen.

Und gewiß muß, ſowohl wenn man das Fragment näher betrachtet, welches nur der mit *γὰρ* eingeleitete begründende Hinterſatz einer vom Kreiſe handelnden Stelle iſt, deren Anfang uns leider nicht erhalten, als wenn man auf die Erklärung des Scholiaſten Rückſicht nimmt, jener ſchönen Definition des Epheſiers vom Kreiſe in ſeinem Werke ein Satz vorhergegangen ſein, in welchem er dem Kreiſe wegen dieſer abſoluten Identität der Gegenſätze, wegen dieſer ſchlechthinnigen Durchdringung von

---

1) Wem fallen bei dieſer heraklitiſchen Definition nicht die Worte Hegels bei, Logik I. p. 156: „Das Bild des Progreſſes ins Unendliche iſt die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur das Unendliche iſt und immer nur iſt, wo ſie — und ſie iſt Daſein — nicht iſt und die zu dieſem ihrem Nichtdaſein, d. i. ins Unbeſtimmte, hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in ſich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die ſich erreicht habende Linie, die geſchloſſen und ganz gegenwärtig iſt, ohne Anfangspunkt und Ende".

Digitized by Google

Anfang und Ende in jedem ſeiner Punkte, eine beſondere Würde und ſymboliſche Bedeutſamkeit zuſchrieb [1]).

1) Wenn Heraklit alſo ſehr wohl die Bewegung ſeines abſoluten Proceſſes, in welchem jeder Untergang Entſtehung und jedes Leben Sterben iſt durch den Kreis und die Kreisbewegung verſinnlichen konnte, weil hier gleichfalls Anfang und Ende ſtets zuſammenfallen, ſo ſind auch in ſtoiſchen Stellen noch Spuren genug zu erkennen, daß er dieſes Sinnbild für die Natur ſeiner abſoluten Bewegung wirklich gebraucht hat; ſ. Marc. Anton. II, § 14: man müſſe ſich zweier Dinge erinnern, *ἑνὸς μὲν ὅτι πάντα ἐξ ἀϊδίου ὁμοειδῆ καὶ ἀναχυκλούμενα κτλ.* und id. IX, § 28 *Ταὐτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα*; cf. die ariſtot. Probl. XVII, 3. p. 916. Bekk.: — — *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἑκάστου τῶν ἄστρων φορᾷ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν φθαρτῶν τοιαύτην εἶναι, ὥςτε πάλιν ταῦτα γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; καθάπερ καί φασι κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα*, worauf dann an den Ausſpruch des Alkmäon erinnert wird, die Menſchen gingen dadurch zu Grunde, daß ſie Anfang und Ende nicht zuſammenbringen könnten: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι, κομψῶς εἰρηκώς, εἴ τις ὡς τύπῳ φράζοντος αὐτοῦ ἀποδέχοιτο καὶ μὴ διακριβοῦν ἐθέλοι τὸ λεχθέν· εἰ δὴ κύκλος ἐστὶ, τοῦ δὲ κύκλου μήτε ἀρχή μήτε πέρας κτλ.* cf. Arist. Phys. IV. c. 13. p. 223. B. *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*, worauf dies hier ausführlich kritiſirt wird, und beſonders Ariſt. Meteorol. I. c. 9, 5. p. 364. B., wo die phyſiſche Bewegung Heraklits ausdrücklich als Kreisbewegung geſchildert wird, worüber ſpäter, vgl. § 23. 26. 27.

Digitized by Google

§ 2. Fortsetzung. Die Harmonie.

Das Princip selbst aber dieser ungetrennten Einheit des absoluten Gegensatzes hat Heraklit als Krieg oder Harmonie ausgesprochen, welche letztere er mit der des Bogens und der Leier verglich.

Die Harmonie ist ihm nur ganz dasselbe, was ihm der Krieg ist, wie entgegengesetzte Vorstellungen auch das gewöhnliche Bewußtsein mit Beiden verbindet.

Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm Alles was existirt, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch dieser Krieg allein *ἀρχὴ* sein, nur daß er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.

So führen wir denn, an unser erstes Fragment uns anschließend, zuerst das Bruchstück bei Plato an[1]):

„*τὸ ἓν γάρ, φησι* (sc. *Ἡράκλειτος*) *διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας*". „Denn das Eine, indem es sich von sich trennt (auseinandertritt), eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier".

Und ebenso bei Aristoteles[2]): „*καὶ Ἡράκλειτος· „τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ „ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*". „Das sich Entgegenstrebende ist das sich mit sich Einigende"; und „aus dem sich Entzweienden (sich Unterscheidenden) die schönste Harmonie" und „Alles werde durch den Streit".

Ebenso bei Plutarch[3]): „*παλίντονος*[4]) *γὰρ ἁρμονίη κόσμου*,

1) Sympos. p. 187. A. p. 119. Stallb.
2) Eth. Nicodem. VIII. c. 2. p. 1155.
3) De Is. et Osir. p. 369. A. p. 512. Wytt.
4) *παλίντονος* war ein Epitheton des Bogens überhaupt, bezeichnete aber auch

Digitized by Google

ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου“ καθ' Ἡράκλειτον“, „ſich in ihr Gegentheil umwendend iſt die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens“ und ganz ſo noch an einem andern Ort, nur in indirecter Rede und mit einer Veränderung des erſten Wortes[1]): „Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου“. „In ihr Gegentheil umſchlagend ſei die Harmonie des Weltalls wie der Leier und des Bogens“.

Dieſe Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir ſehen, Heraklit ein conſtantes Bild von der Harmonie der Gegenſätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius[2]) ſpeciell als Bild der ſich mit einander vermittelnden Einheit des Guten und Böſen an: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταὐτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας· ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν λέγειν διὰ τὸ ἀδιορίστως φᾶναι· ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων (worauf Simplicius ſehr gut die Stelle des Plato Soph. p. 242. e. hiermit in Verbindung bringt).

Heraklit alſo, verſichert Simplicius, habe gelehrt, daß auch das Gute und das Böſe in daſſelbe zuſammengehe (ineinander übergehe) nach Art des Bogens und der Leier; und, fügt er hinzu, mit dieſem paradox ſcheinenden Satze habe Heraklit die harmoniſche Miſchung der Gegenſätze in der Wirklichkeit gemeint. Dieſe Stelle des Simplicius, weil ſie uns die Identität des Guten und Böſen bei Heraklit als eine ineinander übergehende, ſomit als Proceß ſich vermittelnde angiebt, iſt correcter als jene bereits durchgenommenen Stellen des Ariſtoteles (Topic. VIII, c. 5. p. 155 u. Phys. I, 2. p. 185.), auf die ſie ſich commentirend bezieht und in welchen die Identität des Gegenſatzes von gut und böſe nur als eine ruhige, ſeiende ausgeſprochen wird.

Zugleich erfahren wir aus dieſer Stelle des Simplicius, daß Heraklit auch dieſen ſpeciellen Gegenſatz des Guten und Böſen mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen haben muß; denn es ließe ſich nicht abſehen, wie Simplic. dazu gekommen ſein ſollte, die Harmonie des Bogens und der Leier als Bild für die Identität des Guten und Böſen zu gebrauchen, wozu er ja durch keinen Vorgang des Ariſtoteles veranlaßt

---

eine beſondere Art Bogen, die doppelt zu ſpannen waren, vgl. die Interprett. zu Ilias. VIII, 266. und Herodot VII, 69. Wörtlich wäre es etwa zu überſetzen: „Sich entgegenſpannend“; über ſeinen wirklichen Begriff und die obige Ueberſetzung ſiehe unten in § 3.

1) Plutarch. de anim. procreat. p. 1026. B. p. 177. Wytt.

2) Comment. in Aristot. Phys. f. 11. a. b.

Digitized by Google

war, wenn er sie nicht bei Heraklit selbst als Beispiel von der speciellen Einheit entgegengesetzter sittlicher Bestimmungen gebraucht gefunden hätte.

Wohl aber hat Simplicius, jene Stellen des Aristoteles im Kopfe und sie mit Heraklits eigenen Worten vermischend, die Ausdrücke „gut und schlecht" mit welchen Heraklit diesen Gegensatz der sittlichen Bestimmungen nicht bezeichnet hat, an die Stelle der von Heraklit selbst dafür gebrauchten Ausdrucksform: „Das Gerechte und Ungerechte" gesetzt, wie wir aus einer Stelle der venetianischen Scholien zum Homer entnehmen, welche zugleich ein schönes Fragment des Ephesiers enthält und uns endlich den tiefsten Sinn jener Identität des Guten und Bösen offenbart, die Aristoteles so oft dem Heraklit als unlogisch vorwirft.

Die Stelle lautet[1]): *ἄπρεπές φασιν, εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θεά· ἀλλ' οὐκ ἄπρεπες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μαχαὶ ἡμῖν δεῖνα δύκει, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς „„τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια"".* Man halte es für unschicklich, sagt der Scholiast, wenn (beim Homer) die Götter die Göttin des Krieges erfreut; doch dem sei nicht so; denn edle Werke erfreuten; uns Menschen freilich erschienen Kriege und Schlachten schrecklich, dem Gotte aber nicht also; denn es vollbringe Alles der Gott, zur Harmonie des Unterschiedenen oder auch des Alls, das sich Einigende ordnend; weshalb auch Heraklit sage: „„dem Gotte (ist) Alles schön und gerecht, die Menschen aber haben das Eine als ungerecht, das Andere als gerecht angenommen"".

Das „Gerechte und Ungerechte *δίκαιον* und *ἄδικον*", sind also Heraklits eigene Bezeichnung für die entgegengesetzten sittlichen Bestimmungen gewesen. Daß ihm diese Bezeichnung eine angemessenere war, als die abstracten: gut und schlecht, würde wohl auch an sich klar sein. Wir wissen aber auch aus Plato[2]), daß das *δίκαιον*, wenigstens bei den Schülern des Ephesiers als Hauptbenennung für das absolute Princip ihrer Philosophie galt und sehen keinen Grund, warum sie diesen Namen selbst gemacht und nicht schon in dem Werke des Heraklit über-

1) Schol. Venet. ed. Villoison. ad Iliad. IV, 104.
2) Cratyl. p. 412. D. — 413. D.; p. 145—138. Stallb.

Digitized by Google

kommen haben sollten [1]), um so weniger, als wir ja in den eigenen Bruchstücken des Ephesiers die Dike in derselben Würde antreffen werden.

Zugleich aber zeigt uns endlich die Stelle des Scholiasten, und sowohl seine eigenen Worte als auch das an dieselbe gereihte Fragment Heraklits, was es in der That für eine Bewandtniß mit der Identität des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten bei Heraklit gehabt hat.

Zuvörderst wird gewiß Niemand länger mit Schleiermacher p. 410 bezweifeln wollen, daß das Fragment so ächt als wörtlich angeführt ist. Schon die dem Fragmente selbst vorhergehende Erklärung des Scholiasten ist voll ächt heraklitischer Ausdrücke [2]) und des ächt heraklitischen Sinnes [3]), so daß auch diese Erklärung schon dem Heraklit selbst mehr oder weniger mit seinen eigenen Worten entlehnt ist*). Das Fragment selbst anlangend, so ist die ganze Wendung des Satzes, die Entgegensetzung von Gott und

---

1) Diese Annahme ist auch um so weniger möglich, als die in der Stelle des Cratyl. den einzelnen Heraklitikern zugetheilten Namen für das Absolute, ἥλιος, πῦρ, τὸ θερμὸν κτλ. immer nur als Prädicate und Definitionen des Einen Subjects τὸ δίκαιον gesetzt sind, dieses also in dieser Stelle selbst als die allen Heraklitikern gemeinsame Bezeichnung des Absoluten erscheint.

2) So z. B. ἁρμονία und ὅλα (s. Schleiermacher p. 361), συμφέροντα, was wir eben in mehreren Bruchstücken gehabt; auch οἰκονομεῖν (τὸ πᾶν oder τὰ ὅλα) scheint gleichfalls ein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort zu sein, cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 465. Gal. p. 146. Schow. und Marc. Anton. V, 32. — Schleiermacher glaubt deshalb sogar mit Unrecht, daß diese der Erwähnung Heraklits vorhergehenden Worte seine Anführung bilden sollen.

3) So enthält der Tadel, den Heraklit gegen den Homer ausspricht (siehe unten § 4), nur ganz denselben Gedanken, wie hier die rechtfertigende Erklärung des Scholiasten.

*) Was wir in dem oben Folgenden als den Gedanken des Fragments nachweisen, die bloße Relativität aller Unterschiede vom Standpunkt des Absoluten aus oder des Gottes, zeigt jetzt ganz schlagend in physischer Ausführung das Fragment beim Pseudo-Origenes Philosoph. ed. Miller. p. 283.: „Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „Ἀλλοιοῦται δὲ ὥσπερ ὁπόταν συμμιγῇ [θύωμα, wie Bernays a. a. O. als das fehlende Wort trefflich einschaltet] θυώμασιν· ὀνομάζεται κατὰ ἡδονὴν ἑκάστου, „der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger". „Es geht [jedes] in das andere über, wie wenn Räucherwerk mit Räucherwerk sich mischt; es wird benannt nach dem Belieben eines Jeden". Also vom Standpunkt des Göttlichen aus ist jeder Gegensatz dasselbe, denn jedes geht beständig in sein Gegentheil über; nur für uns ist es unterschieden; sub specie aeterni ist es identisch.

Digitized by Google

Menſch, ganz eigenthümlich heraklitiſch und in mehreren Bruchſtücken wiederkehrend. Die Anführung ſelbſt geſchieht nicht nur in directer Rede, ſondern auch ganz ſtoßweiſe durch das: *ὅπερ καὶ Ἡρ. λέγει ὡς κτλ.*; ferner verbürgt die aus der Satzconſtruction herausfallende Perfectform *ὑπειλήφασι* die wörtliche Anführung, denn der Scholiaſt hatte im Praeſens geſprochen „*ἄπρεπές φασι*“ und hätte im Praeſens fortfahren müſſen: *ὑπολαμβάνουσι*. Endlich aber iſt in der quäſt. Stelle viel zu ſehr der Nagel auf den Kopf getroffen, als daß man glauben könnte, der unbekannte Scholiaſt habe ſie nicht, wenn auch mittelbar, aus dem Werke des Epheſiers ſelbſt geſchöpft. — Das „Gerechte und Ungerechte“ bedeutet dem Heraklit nichts Anderes, als denſelben logiſchen Gegenſatz von Sein und Nichtſein, den wir ihn ſchon in ſo vielen Formen haben ausſprechen ſehen. Das *δίκαιον* iſt ihm nur dieſelbe Verknüpfung des Seins und der Negativität, die das heraklitiſche Princip überhaupt iſt, oder in der Form, in der es Plato ſelbſt im Cratylus ausſpricht und deren Verſtändniß wir hier anticipiren müſſen, es iſt: „das ſich durch Alles hindurchziehende, durch welches alles Werdende wird“ (*διὰ παντὸς διεξιὸν, δι᾽ οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); es iſt wie Plato weiter ſagt, „das Schnellſte und Unkörperlichſte; denn nicht könnte es ſonſt durch Alles in Bewegung befindliche ſich hindurch bewegen, wenn es nicht das Unkörperlichſte wäre, ſo daß nichts es aufhält, und das Schnellſte, ſo daß es die andern Dinge als wie (im Verhältniß zu ihm ſelbſt) Stillſtehende handhabt“ („— — — *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Es iſt alſo Das, was am wenigſten Theil hat an dem endlichen feſten Beſtehen, und die reinſte Identität des Seins und Nichtſeins iſt; es iſt die logiſche Kategorie des Werdens ſelber, die durch kein endliches feſtes Sein aufgehaltene reine proceſſirende Gedankeneinheit von Sein und Nichtſein. Das *ἄδικον* [1]) dagegen iſt eben das Moment des ſinnlichen feſten Beſtehens ſelbſt, welches ſich als dieſes iſolirte Moment erhalten und ſeinen Gegenſatz, das Nichtſein, obgleich vergeblich, ausſchließen will.

Deshalb gehen, wie Simplicius ſagt, das Gute und Böſe in

1) Man ſehe nur zum Beweiſe die Stelle Plutarchs Terr. an aquat. an callid. p. 964. E. p. 913., wo er ſagt, daß nach Heraklit die Natur ſelbſt „*διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*“ ſei und alles Endliche ſein Werden nur aus der Ungerechtigkeit „*ἐξ ἀδικίας*“ habe, indem mit dem Unſterblichen das Sterbliche ſich eine (*τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου*).

Digitized by Google

daſſelbe, d. h. in einander über (*εἰς ταὐτὸ λέγων συνιέναι*). Das Gute iſt das reine Werden, das Böſe das auf ſich beharrenwollende ſinnliche Daſein des Einzelnen. Aber beide Beſtimmungen ſind eben proceſſirende. Das Werden ſelbſt wird immer, d. h. wird immer zu einzelnem ſich erhaltenwollenden ſinnlichen Daſein; dieſes ſeinerſeits iſt und erhält ſich nur durch beſtändige Theilnahme an dem allgemeinen Proceß und Wandel, durch die beſtändige Aufhebung ſeines Daſeins in die Bewegung des Werdens, d. h. in das Gute [1]).

Für alles Einzelne, Endliche ſind daher allerdings Sein und Nichtſein, Leben und Sterben, Beſtehen und Negation entgegengeſetzte Dinge. Für jenes abſolute Werden ſelbſt aber, für den Gott, wie das Fragment beim Scholiaſten ſagt, iſt Beſtehen und Sichaufheben, das Sicheinlaſſen in die endlichen Unterſchiede, d. h. das Setzen derſelben als Beſtimmter (*τὸ διαφερόμενον*) und der Rückgang aus denſelben in die reine Einheit (*τὸ συμφερόμενον*) gleichgültig; denn ſein Sichaufheben in der einen Form iſt nur ſeine Geburt in eine andere. Für das göttliche Leben des abſoluten Proceſſes von Sein und Nicht iſt das *δίκαιον* und *ἄδικον*, die reine Negation und das einzelne Sein, gleich weſentliches Moment [2]), denn alle Exiſtenz wird nur durch den Widerſtreit und Kampf derſelben und gerade der Wechſel derſelben bildet die Harmonie des Alls, wie ja das ſich Entzweiende das ſich Einigende iſt und grade aus ihm die ſchönſte Harmonie hervorgeht.

Beide Momente ſind alſo vom Standpunkt des Abſoluten aus gleichberechtigt, denn nur in der Identität Beider, die ſomit nothwendig auch als unterſchiedene geſetzt ſind, beſteht die Idee des Abſoluten ſelber. Und ebenſo erzeugt ſich nur durch die reale Verwirklichung dieſer Momente als unterſchiedener und deren Wiederaufhebung die Welt und geſtaltet ſich nur durch den Wechſel dieſer Bewegung zu demſelben realen Proceſſe des Werdens, zu der ſichtbaren Harmonie, dem, obwohl ſchwächeren, Abbilde jener unſichtbaren Harmonie, der reinen proceſſirenden Gedankenidentität von Sein und Nichtſein.

Hiermit ſind wir aber von ſelbſt zu zwei andern Bruchſtücken des

---

1) Seine vollſtändigſte Belegung wird, was im Vorſtehenden anticipirt iſt, im Verlauf erhalten.

2) Man vgl., was Aeneas Gazäus auf Heraklit anſpielend ſagt, Jedem ſei ein anderes entgegengeſetzt, nur dem All ſelbſt nichts, ſo wenig wie der Harmonie ꝛc., de immort. anim. p. 37. ed. Boiss.: *ἐναντίον μὲν γὰρ ἄλλο ἄλλῳ, τῷ δὲ παντὶ οὐδέν· ἁρμονίας δὲ καὶ τοῦτο, καὶ ἐξ ἐναντίων τῶν φθόγγων μίαν τὴν μελῳδίαν ἐργάζεσθαι.*

Digitized by Google

Epheſiers gelangt, die uns Plutarch und Porphyrios aufbewahrt haben und von welchen wir zuerſt das letztere in ſeinem Zuſammenhange mittheilen wollen, weil dieſes dem andern Fragment zur Erklärung dient. Porphyrius ſagt [1]): „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος, πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μέν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μεν ἀνατολικὸν· τὸ δὲ δυτικόν· καὶ τὰ μεν ἀριστερὰ, τὰ δὲ δεξιά· νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο „„παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων““*“. Denn ſo will ich mit Boeckh und Creuzer bei der Lesart der van Goens'ſchen Ausgabe verbleiben, wo dann allerdings das *τοξεύει* nicht gut wörtlich zu überſetzen iſt, über den Sinn aber doch kein Zweifel ſein kann. Porphyrius ſagt, da die Natur ſelbſt vom Gegenſatz ausgehe, ſo habe ſie auch überall die Zweiheit eingeführt, als Symbol ihres eigenen Gegenſatzes, ſo: vernünftig und ſinnlich, Nacht und Tag, Aufgang und Untergang, rechts und links ꝛc. Und wegen dieſer in allen Exiſtenzen der Natur vorhandenen Zweiheit, werde auch genannt (nämlich von Heraklit): „ſich in ihr Gegentheil wendend, die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſchießt, (hindurchſchießt)“. Die Aenderung aber, die Schleiermacher vorſchlägt: *παλ· ἡ ἁρμ· καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων* („widerſtrebend ſei die Harmonie auch des Bogens, wenn durch die Gegenſätze“) iſt nicht nur reine und noch dazu ganz überflüſſige Conjectur, ſondern entſpricht auch dem ſonſtigen kritiſchen Takte ihres Urhebers nicht und gewährt keinen Sinn, während das Bruchſtück einen ſolchen und zwar den ganz richtigen darbietet. Denn zuerſt konnte Porphyrius nur dann dies Fragment zur Beſtätigung ſeiner Auseinanderſetzung mit den Worten: „und deswegen heiße es“ (*καὶ διὰ τοῦτο*) anführen, wenn in dem Fragment von der Alles durchdringenden Weltharmonie, nicht aber von einer angeblichen ſpeciellen Harmonie des Bogens die Rede iſt. Auch begreift man, wenn von jener allgemeinen Harmonie hier, wie evident iſt, die Rede ſein muß, gar nicht, was das *καὶ τόξου* hier überhaupt will; ebenſo iſt das „*εἰ*“ für Heraklit hier unangemeſſen und es fehlte auch ein von dem *εἰ* abhängiges Participium. Endlich liegt nirgendswo eine Stelle vor, in welcher der Bogen allein, ohne die Lyra, als Bild der Harmonie gebraucht ſich vorfände. Denn dies iſt dann nicht der Fall, wenn man bei dem Fragment verbleibt, wie es in den Handſchriften und Ausgaben vorliegt. Dann iſt das *τοξεύει*

1) De antro Nymph. c. XXIX. p. 268. p. 27. ed. van Goens.

Digitized by Google

nicht ein selbständiges Bild der Weltharmonie, sondern eine bildlich von ihr ausgesagte ihr zukommende Thätigkeit, Eigenschaft. Daß nun Heraklit, wie er seine harmonische Einheit ja überall dahin definirte, daß sie alle Gegensätze rastlos durchdringe, daß sie das sich durch das Entgegengesetzte unaufhörlich hindurchziehende Gesetz sei (*λόγος διὰ πάντα δήκων*), diese Thätigkeit des Durchdringens und sich Hindurchziehens durch die entgegengesetzten Existenzen auch vollkommen wohl mit dem sinnlicheren Ausdrucke, daß sie durch dieselbe hindurchschieße, bezeichnen konnte, kann ja auch an und für sich weder die geringste Schwierigkeit des Verständnisses erregen, noch irgendwie befremdend erscheinen; weshalb wir nicht nur die Schleiermacher'sche sondern jede andere Veränderung der vollkommen klaren Stelle für ganz überflüssig halten. Die ganze concrete Beziehung aber, die in dem Bogenschießen (*τοξεύει*) liegt, wird uns klar werden durch die bald folgende Erörterung, in wiefern dem Heraklit Bogen und Leyer Bild der Weltharmonie waren. Zuvor aber führen wir noch ein anderes Fragment über die Harmonie an, welches uns Plutarch mittheilt und das also lautet: „*ἁρμονίη*[1]) *γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνὺων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*". „Denn die unsichtbare Harmonie ist besser als die sichtbare, nach Heraklit, in welcher die Unterschiede und Gegensätze der sie einende Gott verhüllte und untertauchte".

Den Sinn dieser Stelle anlangend, so kann man zunächst jedenfalls darüber nicht zweifelhaft sein, daß die Erklärung, die Schleiermacher p. 420, und nach ihm Ritter und Brandis, geben will, ganz irrig zu nennen ist. Er stellt nämlich die durch nichts unterstützte Hypothese auf, daß Heraklit mit der sichtbaren Harmonie die elementarische, mit der unsichtbaren aber die höhere und complicirtere Einheit organischer Gestaltungen gemeint habe.

Zuerst ist uns nichts von Heraklit bekannt, wodurch wir überhaupt nur wüßten, daß er einen solchen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Bildung gemacht und erstere höher angeschlagen habe; es wäre im Gegentheil sowohl durch sein System überhaupt als durch positive Zeugnisse zu erweisen, daß ein solcher Unterschied bei ihm, seinem Gedanken nach, schwerlich schon stattfinden konnte und auch nicht stattgefunden hat[2]). Aber abgesehen hiervon muß Schleiermacher für seine Hypothese

1) Plut. de anim. procreat. p. 1026. p. 177. Wytt.

2) Vielmehr fand nach ihm nur ganz derselbe Verwandlungsproceß wie im unorganischen Weltall, so auch im organischen Statt. Man sehe unten §§ 6. u. 7. und die daselbst näher besprochenen Stellen der aristot. Problem. XIII, 6. p. 905. Bekk., Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt., Nemes. de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Digitized by Google

die grammatiſche Structur des Satzes verletzen, indem er den Relativſatz „ἐν ᾗ κατέδυσεν“ ſtatt auf das unmittelbar vorhergehende φανερῆς auf das weiter vor dieſem ſtehende ἀφανής zurückbeziehen will. Endlich aber erlaubt dies auch offenbar der Sinn der Ausdrücke ἔκρυψε καὶ κατέδυσε nicht, die doch auch Schleiermacher als ganz ächte Beſchreibung anerkennt; ſie erfordern im Gegentheil durchaus die Beziehung auf φανερῆς und Schleiermachers Erklärung wird grade dadurch ſo falſch, weil er auf die unſichtbare Harmonie die Erklärung beziehen will, die vielmehr von der ſichtbaren gegeben wird und nur von ihr gegeben werden konnte.

Der Sinn dieſes Fragmentes iſt vielmehr der ſchon früher angedeutete. Alles Sichtbare und Sinnliche war dem Heraklit nur die Exiſtenz und der reale Ausdruck ſeiner Einen reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein.

Im Unterſchiede von dieſen ihren ſinnlichen, ſichtbaren Darſtellungen im Reiche der Exiſtenzen kann die unſichtbare Harmonie nur die reine Idealität ſein, die reine proceſſirende Gedankeneinheit des Gegenſatzes von Sein und Nichtſein, die noch nicht, wie alles ſinnlich Exiſtirende, in der einſeitigen vorwiegenden Form des Seins geſetzt iſt; mit einem Worte: die logiſche Idee des Werdens ſelbſt, in welcher beide Momente, Sein und Nichtſein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltſam in einander umſchlagen und Unterſchied wie Einheit derſelben in ununterbrochenem Proceß und immer zugleich ſich erzeugen, in welcher alſo die reine Einheit dieſer Momente noch durch kein feſtes Beſtehen derſelben, wie in der Exiſtenzialwelt, getrübt iſt. Dieſe allein adäquate intelligible Einheit des Gegenſatzes, die er auch, wie wir ſehen werden, als nicht untergehendes Feuer von jeder noch ſo flüchtigen, ſinnlichen Exiſtenz abſchied, die er auch „das Eine Weiſe und Name des Zeus“ [1]) nannte, iſt das Geſetz, welches das All durchdringt. Sie iſt der Demiurg, von welchem uns das Bruchſtück bei Themiſtius (ſ. oben p. 24) ſagt: „die Natur liebt verhüllt (κρύπτεσθαι) zu werden und noch vor der Natur der Demiurg der Natur“. Die Natur (φύσις) iſt das Gebiet des Sinnlichen und Sichtbaren, ein Gebiet, in welchem gleichfalls bereits in jedem Exiſtirenden die Gegenſätze harmoniſch geeint und verhüllt ſind [2]). Der Demiurg, der noch vor der Natur verhüllt werden will, iſt die unſichtbare beſſere Harmonie, der reine, waltende, ſpeculative Gedanke des begrifflichen Gegenſatzes (von Sein und Nichtſein) und ſeiner proceſſirenden Einheit (der λόγος).

1) Siehe oben p. 26 sq.

2) Darum beſteht auch die Erkenntniß der Dinge darin, ſie zu zerſchneiden; ſiehe §§ 28 sqq.

Digitized by Google

Was in dem Bruchstücke bei Them. das *κρύπτεσθαι* zu bedeuten hat, zeigt uns sehr schön in unsrer Stelle des Plutarch das *διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μεγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν.* Beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Dieses „*κατέδυσεν*“ beweist, daß auch das *ἔκρυψε* bei Plutarch wie das *κρύπτεσθαι* bei Themistius nicht den Sinn von „verheimlichen“ hat, sondern (weshalb es auch Philo a. a. O. nicht nur durch abscondere übersetzt, sondern durch se obducere näher interpretirt) nur das Untertauchen und Verhüllen der reinen intelligiblen Harmonie in die Hülle und das Material des sinnlichen Seins bezeichnet, wie uns ja auch Porphyr. ähnlich sagte, die wirkliche Zweiheit in den natürlichen Dingen, Tag und Nacht ꝛc. sei nur die symbolische, d. h. in sinnliches Sein eingetauchte Darstellung (*τὸ σύμβολον*) der intelligiblen Zweiheit, von der die Natur ausgehe. — Das *ἔκρυψε καὶ κατέδυσε*, wie Schleiermacher will, auf die unsichtbare Harmonie zurück zu beziehen, ist also nicht nur gegen die grammatische Satzconstruction, sondern auch widersinnig. Denn in der unsichtbaren, in der bessern Harmonie ist die Einheit des Gegensatzes grade nicht untergetaucht und verborgen, sondern sie ist vielmehr diese reine adäquate Einheit selbst; versenkt und verhüllt ist diese nur in der sichtbaren Harmonie, in den sinnlich-sichtbaren Dingen, welche die Erscheinung und Darstellung jener sind und die in ihnen verborgene Harmonie dadurch offenbaren, daß der Gegensatz, die Negation doch immer wieder an ihnen zum Vorschein kommt. Offenbar ließ sich Schleiermacher durch das *ἔκρυψε* irre führen und meinte, verborgen könne doch nur die unsichtbare Harmonie genannt werden; in Ermangelung des Bruchstücks bei Themistius hätte ihm aber schon das *κατέδυσε* vollkommen deutlich zeigen können, daß auch das „verborgen“ nur heiße: versenkt in sinnlichen Stoff, und daß dann die in diesem Sinne verborgene Harmonie nur die sichtbare sein könne. —

Wenn so die *ἁρμονία ἀφανής* in Beziehung auf die sichtbare Harmonie nur die reine, intelligible Einheit im Gegensatz zu ihrer sichtbaren Darstellung in den sinnlichen Existenzen ist, so ist auch von selbst klar, warum sie Heraklit eine „bessere“ als die sichtbare Harmonie (*κρείττων*) genannt hat und nennen mußte, denn alles sinnliche Sein ist, weil eben die Einheit von Sein und Nichtsein hier in der einseitigen Form des Seins gesetzt ist und die Unterschiede somit reellen Bestand und ganz andere Festigkeit gegen einander erlangen, sofort Trübung und Hemmung jener reinern, intelligiblen Gedankeneinheit und der in ihr ohne Unterlaß processirenden Identität ihrer Momente.

Daß die unsichtbare Harmonie hier so als Gegensatz gebraucht ist

Digitized by Google

gegen die gesammte Welt der sinnlichen Existenz, deren Grundlage sie ist, und nicht blos gegen einzelne Formen des Sinnlichen, wie das Elementarische, geht auch daraus hervor, daß Heraklit die sichtbare Harmonie immer als gesammte Weltharmonie auffaßt, sie auch ausdrücklich „ἁρμονίη κόσμου“ [1]) nennt. Endlich aber rechtfertigt sich unsere Erklärung auch durch den Zusammenhang bei Plutarch. Dieser ist folgender: Er sagt, die Aegypter hätten in ihrer Mythologie geräthselt, Horus habe, als er Strafe habe geben müssen [nämlich für den Mord seiner Mutter][2]), seinem Vater Blut und Leben, seiner Mutter Fleisch und Fett zuertheilt; „— von der Seele aber sei nichts ungemischt und lauter, noch werde es isolirt von dem Anderen; denn die unsichtbare Harmonie ist nach Heraklit besser als die sichtbare“ ꝛc. (τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἄκρατον[3]) οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται[4]) τῶν ἄλλων· ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς κτλ.) Es wird also in diesem Zusammenhange gleichfalls die reine Idealität der Seele und die untrennbare Harmonie dieser entgegengesetzt der schwächeren, sich weniger durchdringenden Einheit der Gegensätze im sinnlich-organischen Körper und dieser erscheint also statt die bessere und reinere Harmonie darzustellen vielmehr selber, wie alles Sinnliche, als der unreineren Harmonie[5]) zugetheilt.

---

1) Siehe die Fragmente bei Plutarch oben p. 90 sq.

2) cf. Plutarch de Is. et Osir. p. 338. D. und Fragm. Plut. London 1773. ex Museo Britannic. ed. Th. Tyrwhitt. bei Wytt. Vol. X. p. 702.

3) „ἀμιγὲς μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς“, nichts Ungemischtes und nichts Reines, sagt Plutarch Terrest. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt., sei in dem ganzen Gebiete der Natur nach der Philosophie Heraklit's, die er daselbst anführt. Diese letztere Stelle allein, die Schleiermacher entging, würde hinreichend beweisen, daß auch in der obigen Stelle des Plutarch und in seinem Citat, wenn er nicht ganz sinnverkehrend citirt haben soll, mit der höheren Einheit der Gegensätze, die über die Mischung derselben in der Natur noch hinausgehen und deshalb ganz untrennbar sein soll, unmöglich irgend eine besondere Form des Natürlichen, wie das Organische, gemeint sein kann.

4) „ἀπολείπει“ sagt in demselben Sinne Heraklit bei Plut. *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. W., so daß unseres Bedünkens Plutarch schon in diesem Satze τῆς ψυχῆς — ἄλλων auf den Ephesier Rücksicht nimmt und wahrscheinlich auch das folgende Fragment in dem Werke des Heraklit in einem ganz ähnlichen Zusammenhang mit seiner Lehre von der ψυχή stand. Die ψυχή ist unsichtbare Harmonie. Eingetaucht und begraben im Körper ist sie sichtbare Harmonie. Man vgl. auch das von den Seelen gesagte ὁράτας γίνεσθαι bei Porphyr. (siehe weiter unten. Die letzte Evidenz wird unser Bruchstück und unsere Erklärung desselben noch vielfach im Verlauf erhalten).

5) Unsere Auffassung der Worte ἀφανής und φανερή im Bruchstück als den Gegensatz des Ideellen und sinnlich-Wirklichen bedeutend, bestätigt sich auch

Digitized by Google

Wir glaubten aus doppelten Gründen bei der Widerlegung der Schleiermacher'ſchen Interpretation ſo ausführlich zu Werke gehen zu müſſen. Einmal weil Schleiermachers Erklärung allgemein angenommen worden iſt (ſiehe Brandis I. p. 166. Ritter p. 136) und am letzteren Ort noch beſonderen Beifall als „glückliche Deutung" erhalten hat. Ferner aber weil das Bruchſtück nach unſerer Auffaſſung deſſelben zu jenen allerwichtigſten Fragmenten gehört, welche über den innerſten Kern und die tiefſte Bedeutung des heraklitiſchen, den Uebergang von der eigentlichen Naturphiloſophie zur Gedankenphiloſophie bezeichnenden, Syſtemes ein helles

---

noch durch andere Stellen; man vgl. zunächſt eine des ſehr heraklitiſirenden (ſiehe § 7.) Pseudo-Hippocrates de Diaeta VI. p. 453. Ch. I. p. 639. K., von welcher ſchon der ſpäter mitzutheilende Anfang zeigt, wie durchaus heraklitiſch ſie iſt; darauf ſagt er: — *τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾶ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται.* Darauf ſetzt er den Unterſchied von *ἀφ.* und *φαν.* ganz dem obigen Sinne analog auseinander als den Unterſchied des ideellen Anſich und der Wirklichkeit: *ἐγὼ δηλώσω τέχνας φανερὰς ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοίας ἐούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι· μαντικὴ τοιόνδε· τοῖσι φανεροῖσι μὲν τὰ ἀφανέα γινώκεσθαι, τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερὰ* und vergleicht das mit dem Zeugen, welches ebenfalls nur das Unſichtbare (das Anſich) in das Sichtbare verwandele: *ἀνὴρ γυναικὶ ξυγγενόμενος παιδίον ἐποίεε τῷ φανερῷ τὸ ἄδηλον γινώσκειν ὅτι οὕτως ἔσται· γνώμη ἀνθρώπου ἀφανής· γινωσκούσα τὰ φανερὰ ἐκ παιδίου εἰς ἄνδρα μεθίσταται· τῷ ἐόντι τὸ μέλλον γινώσκει.*

Wir werden ferner noch wiederholt im Verlauf *ἀφανίζεσθαι* in dieſem Sinne finden und unmöglich kann es hiernach ein Zufall ſein, wenn wir bei den Stoikern, wie das *κρεῖττον* als Kunſtausdruck für das die Natur durchdringende Princip, ſo auch *ἐναφανίζεσθαι* als ſtehenden Terminus für den Rückgang des Exiſtirenden in den (bekanntlich aus Heraklit von ihnen entlehnten) *λόγος κοινὸς* oder *σπερματικὸς* des Weltalls antreffen, ſ. Marc. Anton. IV. § 14: *Ἐνυπέστης ὡς μέρος· ἐναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι· μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν* „du beſtehſt als Theil; du wirſt aufgehoben werden in das, was dich geboren hat (d. h. in das Princip) oder vielmehr du wirſt zurückgenommen werden in das Entwicklungsgeſetz gemäß der Umwandlung", und VII, 10: *πᾶν τὸ ἔνυλον ἐναφανίζεται τάχιστα τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ.* „Alles Materielle geht überaus ſchnell in die Weſenheit des Alls zurück" und II, § 12: *πῶς πάντα τάχεως ἐναφανίζεται κτλ.* Wenn auch das Wort *ἐναφανίζεσθαι* durchaus nicht von Heraklit ſelbſt gebraucht worden iſt, ſo dürfte ſich doch aus dieſem Geſammtzuſammenhange in Verbindung mit einer weiter unten zu betrachtenden Stelle des Simplicius über den Krieg ergeben, daß dem Heraklit die unſichtbare Harmonie das ideelle Princip alles Daſeins geweſen und gerade die Aufhebung des ſinnlichen Daſeins von ihm als ein Rückgang in dieſe reine Harmonie beſtimmt worden iſt.

Digitized by Google

Licht werfen, indem sie zeigen, daß sein wahres Absolute bereits der reine Gedanke ist, der sich nur noch nicht als Denken erfaßt hat. Freilich sind wir einstweilen auf den Vorwurf gefaßt, mit unserer Interpretation des Bruchstücks über die Grenzen der vorsokratischen Physik hinauszugehen. Die heraklitische Philosophie geht aber eben selbst über das hinaus, was man in der Regel unter den Grenzen der vorsokratischen Physik versteht. Wer aber trotz des Bruchstücks bei Themistius und jenes anderen von dem „Namen des Zeus", sowie des sonst bisher schon nachgewiesenen, an unserer obigen Auffassung des Fragmentes noch Anstoß nehmen sollte, der wird dennoch durch die im Verlauf der Darstellung hundertfach zu erbringenden Beweise hoffentlich überzeugt werden.

Hier können wir einstweilen nur noch folgendes bemerken: „Unsere Auffassung der „unsichtbaren besseren (*κρείττων*) Harmonie" als des rein ideellen Princips des gedachten Gegensatzes von Sein und Nichtsein und seiner processirenden Einheit wird auch dadurch bestätigt, daß das *κρεῖττον* und *κράτιστον* ganz dieser Bedeutung entsprechend bei den Stoikern zum stehenden Terminus für das absolute Princip selbst wird und von ihnen daher bald als das alles durchdringende Göttliche und Ideelle, für welches und zu dessen Verwirklichung nur alles Andere (Materielle) vorhanden sei, bald als die reine Denkkraft gebraucht und beschrieben wird; vgl. Marc. Anton. V. § 21. *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα*, worauf er dasselbe also erklärt: *ἔστι τοῦτο τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*, Worte, deren streng heraklitischer Charakter und Ursprung wir anderwärts hervortreten sehen werden. Hierauf fährt er fort: *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα* (ganz in demselben Sinne, wie er III. § 9. sagt: *τὴν ὑπολῃπτικὴν δύναμιν σέβου*) und definirt dies *κράτιστον* im Menschen nur als das dem *κράτιστον* im Weltall Gleichartige (*τὸ ἐκείνῳ ὁμογενές*), als das alles andere im Menschen nur für sich, d. h. zu seiner Selbstverwirklichung, verwendende und sein Leben regierende Princip (*καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*) vgl. Epictet. Diss. II. c. 23. T. I. p. 321. Schw. *Ἄνθρωπε μητ' ἀχάριστος ἴσθι, μήτε πάλιν ἀμνήμων τῶν χρεισσόνων — — μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων* (nämlich als Früchte und Wein und alle sinnlichen Dinge), *τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον — — καὶ δύναται τὸ διακονοῦν κρεῖσσον εἶναι ἐκείνου ᾧ διακονεῖ, ὁ ἵππος τοῦ ἵππεως; ἢ ὁ κύων τοῦ κυνηγοῦ*; hier ist also *τὸ κρεῖττον* einerseits geradezu das Alles durchwaltende Princip, wie wir später die reine Idee des Gegensatzes,

die nach uns Heraklit unter der besseren unsichtbaren Harmonie versteht, oder den Logos, von ihm selbst so bezeichnet finden werden (*λόγος οἰκονομοῦν τὸ πᾶν, διέπων, δήκων τὰ πάντα κτλ.*); andererseits nimmt das *κρεῖττον* eben deshalb ganz analog der logischen Entwickelung, die bei den Stoikern mit den objectiven Bestimmungen des heraklitischen Systems überhaupt vor sich geht, die Bedeutung des *ἡγεμονικὸν* oder der Denkthätigkeit an. Man vgl. noch Marc. Anton. V. § 30.: *ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός· πεποίηκε γοῦν τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und VII. § 55. *κατεσκεύασται δὲ τὰ μὲν λοιπὰ τῶν λογικῶν ἕνεκεν ὥσπερ καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und XI. § 18.: *φύσις ἡ τὰ ὅλα διοικοῦσα· εἰ τοῦτο, τὰ χείρονα τῶν κρειττόνων ἕνεκεν* und IX, 9; *καὶ τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτεινόμενον εὑρίσκετο, οἷον οὔτε ἐπὶ φυτῶν ἦν οὔτε ἐπὶ λίθων ἢ ξύλων*, cf. die von Gataker zu diesen O. a. St. und Epictet. Diss. II. c. 8. und endlich die noch mehr einschlagende merkwürdige Stelle desselben Diss. I. c. 30: *διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* (Heraklits Logos, worüber später) *κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος* ganz wie Heraklit selbst in einem Fragment bei Stob. (siehe § 13) von seinem „Einen Göttlichen" aussagt, daß es *πᾶσι περιγίνεται*. Der stoische terminus technicus hat also in dem *κρείττων* unseres Fragments, als dem unterscheidenden Wesen der intelligiblen (gedachten) Harmonie von der im sinnlichen vorhandenen, seine Wurzel und organische Entstehung*). —

Eine andere unsere Auffassung des Fragments vielleicht merkwürdig bestätigende Stelle dürfte die des Julianus sein Or. I. p. 7. ed. Spanh.: *ση-*

---

*) Einen ferneren Beweis für unsere Auffassung des Fragments liefern jetzt die Worte, die Pseudo-Origenes IX, 9. p. 281 nach Anführung derselben äußert: *ὅτι δὲ . . .* (hier sind Worte ausgefallen) *ἀφανὴς ὁ ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις ἐν τούτοις λέγει „„ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων““ ἐπαινεῖ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ καὶ ἀόρατον τῆς δυνάμεως*. Freilich ist dies nun zunächst blos eine Meinung des Kirchenschriftstellers, aber sie bestätigt genau unsere Auffassung der unsichtbaren bessern Harmonie als der reinen Gedankeneinheit, und sie muß diesmal in Betracht kommen, weil Pseudo-Origenes diese Aeußerung — wahrscheinlich durch den Zusammenhang bei Heraklit gezwungen — ganz gegen seinen Zweck thut. Denn er will gerade wegen eines andern Fragments (*ὅσων ὄψις, ἀκοὴ, μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*) beweisen, daß Heraklit das Sichtbare und Unsichtbare in gleicher Würde hält und giebt sich deshalb wiederholt sichtliche Mühe, z. B. IX, 10: *οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴσῃ μοίρᾳ τίθεται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν ὡς ἕν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον*. — Von der Auffassung Schleiermachers, nach welcher

Digitized by Google

βόμενοι μὲν μετὰ τὴν κρείττονα φύσιν τὸν τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς παράσχοντα, wo man jene Worte keineswegs ganz richtig mit der ſubjectiven Bezeichnung „Gott“ überſetzt und jedenfalls jetzt erſt Entſtehung und concreter Sinn des Ausdrucks klar ſein dürfte.

---

mit der beſſern Harmonie die des organiſchen Körpers gemeint ſei, iſt jetzt Zeller p. 468 abgegangen, ohne daß jedoch der Gedanke des Bruchſtücks bei ihm deshalb mehr zu ſeiner richtigen Anerkennung gekommen wäre. Denn er ſagt: „Alles fügt ſich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint ſich ihr zur Gleichheit, auch das was den Menſchen ein Uebel erſcheint, iſt für ſie ein Gutes und aus Allem ſtellt ſich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit (?) des Sichtbaren nicht zu vergleichen iſt“. Hier wird alſo die ſichtbare Harmonie als äußere Schönheit gefaßt, was ſchon deshalb ganz unmöglich, weil auch die ſichtbare Harmonie eine verhüllte und innerlich verborgene iſt, wie uns Plutarch in den Worten *ἐν ᾗ διαφοράς κτλ.* (Worte, die Zeller ib. 3. ebenſo wie Schleiermacher auf die unſichtbare Harmonie ganz unrichtig zurückbezieht) und auch das Bruchſtück bei Themiſt. dadurch zeigt, daß auch ſchon die *φύσις* eine verborgene iſt in erſter Inſtanz, wie in zweiter der Demiurg. Es iſt vielmehr klar, daß das, was Zeller hier als ſichtbare Harmonie hinſtellt, gar keine Harmonie mehr im heraklitiſchen Sinne iſt und was er für die unſichtbare Harmonie hält, gerade dem entſpricht, was Heraklit mit der ſichtbaren (der *φύσις*) meint.

Digitized by Google

§ 3. Bogen und Leyer.

Wenn nun der durch so viele Bruchstücke bekundete heraklitische Gedanke selbst von der das All durchdringenden Harmonie der Gegensätze keine Schwierigkeit mehr macht, so bleibt doch noch die Frage übrig, in welcher Beziehung denn Heraklit für diese Weltharmonie das constante Bild des Bogens und der Leyer gebraucht habe, ein Bild, welches bei Lichte betrachtet gar nicht so einfach und ohne Weiteres verständlich ist, als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen kann. Denn die Ansicht Schleiermachers (p. 413), er habe das Bild genommen von dem wechselnden Auseinandergehen und Gespanntwerden der Saiten bei Leyer und Bogen und diese Thätigkeit des An- und Abspannens sei ihm die Harmonie an Bogen und Leyer gewesen, scheint uns, zumal wenn sie so isolirt festgehalten werden soll und bei der constanten Wiederkehr dieses Bildes bei Heraklit zunächst schon gar zu dürftig und äußerlich für den Sinn unseres Philosophen zu sein. Und wäre dem so, wie Schleiermacher will, so wäre dann Jedes von Beiden, Bogen wie Leyer, das totale Bild der Harmonie, auch ohne das andere. Da uns aber nirgends, wo Heraklit selbst angeführt wird, Leyer oder Bogen isolirt als Bild seiner Harmonie begegnen, auch nie durch ἤ, sondern stets durch καὶ verbunden, so muß es schon hiernach den An'schein gewinnen, als sei jedes von beiden, Bogen wie Leyer, nicht tota'es Bild der Harmonie, sondern jedes nur Ein Moment gegen das andere ihm entgegengesetzte und die Harmonie sei eine Harmonie des Bogens mit der Leyer als innerer Gegensätze.

Weit geistvoller und wahrer schon faßt Synesius das Bild — hinsichts der Leyer — auf, in einer Stelle, in welcher er den Epheſier zwar nicht nennt, aber doch offenbar auf die Sentenz desſelben anſpielt, de Insomn. p. 133. A.: „— — *οὐ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος τὸ ἁπλῶς ἕν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἓν καί ἐστιν ἐν αὐτῷ μέρη μέρεσι προσήγορα καὶ μαχόμενα καὶ τῆς στάσεως αὐτῶν εἰς τὴν τοῦ παντὸς ὁμονοίαν συμφωνούσης, ὥσπερ ἡ λύρα σύστημα φθόγγων ἐστὶν ἀντιφώνων τε καὶ συμφώνων*

τὸ δ' ἐξ ἀντικειμένου ἓν, ἁρμονία καὶ λύρας καὶ κόσμου", „Denn nicht iſt die Welt ein einfach Eines, ſondern ein aus vielen Geeintes und es ſind in ihr die Theile mit den Theilen befreundet und kämpfend, indem ſelbſt die Zwietracht derſelben in den Einklang des Alls zuſammenſtimmt, wie auch die Leyer ein Syſtem iſt von gegenklingenden und zuſammenklingenden Tönen. Aber alles aus Gegenſätzen Eine iſt Harmonie ſowohl bei der Leyer als beim Weltall."

Hierin liegt bereits die Einſicht, ſowohl daß die Leyer bei Heraklit an ſich ſelbſt Symbol der kosmiſchen Harmonie, als auch daß eben deswegen das Harmoniſche in ihr in keiner rein äußerlichen An- und Abſpannung der Saiten, ſondern in dem die Diſſonanzen zum Einklang ordnenden, die Gegenſätze einenden Weſen der Muſik*) beſteht. Dies

*) Schon hiernach alſo muß es unmöglich ſcheinen, ſich bei der jetzt von Bernays Rhein. Muſ. VII, 94 gegebenen Erklärung zu beruhigen, nach welcher Heraklit bloß mit Rückſicht auf die äußere Form der Leyer und des Bogens dieſelben als Bild der Harmonie gebraucht habe, weil nämlich der ſcythiſche und altgriechiſche Bogen, der an den Enden ausgeſchweift, einer Leyer in Geſtalt ſo ähnlich ſei, daß es auch bei Ariſt. Rhet. III, 11. 1412: τόξον φόρμιγξ ἄγκυρδος heißt. Auch Zeller p. 466, 2. tritt dieſer Erklärung bei. Außer den Stellen des Syneſius und Apulejus und der im obigen Verlauf poſitiv gegebenen Darſtellung unſerer Anſicht ſcheint es uns aber auch aus vielen Gründen unmöglich zu ſein, die Harmonie durch die bloße Rückſicht auf die äußere Form jener Inſtrumente zu erklären. Dies wäre dann ſchon jedenfalls unmöglich, wenn man erſtens nur irgend welches Gewicht auf die bald anzuführende, bisher unbeachtete Stelle des Jamblichus legt, wo ſtatt des Bogens der Pfeil und die Leyer gebraucht wird — und ich glaube nicht, daß man dieſer Stelle nach ihrem ganzen Zuſammenhange ihr Gewicht wird verſagen können; zweitens bleibt dann das Bruchſtück bei Porphyrios, wo von der Weltharmonie als ſolcher (und ohne von der Leyer zu ſprechen) das τοξεύειν ausgeſagt iſt, unbegreiflich, während ſie ſich im obigen Zuſammenhang auf das befriedigendſte erklären wird; drittens würde ſich auch das Bruchſtück bei Plato nicht concret begreifen laſſen und ebenſowenig viertens, wie Bogen und Leyer dann dazu kommen, ein angemeſſenes Bild der Weltharmonie ſein zu ſollen. Es müßte dann auch jedenfalls fünftens nur das Beiwort παλίντονος, welches in der That ein Epitheton des Bogens iſt, lauten können, nicht παλίντροπος, weshalb Zeller auch wirklich erſteres vorziehen will. Aber nicht nur ſind die Stellen, in welchen es παλίντροπος heißt, noch häufiger, ſondern wir werden ſpäter (§ 26 bei Analyſe des platoniſchen Politikus) ſehen, daß gerade das παλίντροπος vorzüglich ächt und ſignificativ iſt, aber eben einen ſolchen Sinn hat, welcher ſchlechterdings nicht durch Beziehung auf eine äußere Form erklärt werden kann. Uebrigens würde ſich dann auch das παλίντονος wohl von dem Bogen oder der Leyer ſelbſt, aber ſchwerlich von der Harmonie beider erklären und gerade als Beiwort dieſer, nicht der Inſtrumente ſelbſt, erſcheint es bei Heraklit. Endlich wird ſich aus § 26 aus der Aufzeigung des phyſiſchen Inhalts dieſer ἁρμονία παλίντρ.

Digitized by Google

bestätigt sich auch durch den den Pseudo-Aristoteles de mundo l. l. paraphrasirenden Apulejus: Sic totius mundi suorum instantia initiorum inter se impares conventus, pari nec discordante consensu Natura veluti musicam temperavit; namque uvidis arida et glacialibus flammida, velocibus pigra, directis obliqua, confudit; unumque ex omnibus et ex uno omnia, juxta Heraclitum constituit. (vgl. Aeneas Gaz. a. o. [p. 95.] a. O.)

Verhält es sich aber offenbar mit der Leyer so wie Synesius sagt, so wird die Frage um so schwieriger und scheinbar unlöslicher, in welcher Hinsicht denn auch der Bogen das Bild einer solchen Weltharmonie und eine Einigung von Gegensätzen in sich darstellen oder vielmehr als entgegengesetztes Moment und Ergänzung zu der in der Leyer vorhandenen Einen Seite der Weltharmonie dienen könne.

Wir können daher nicht umhin, dem von Creuzer[1]) geworfenen Blicke beizustimmen, welcher in Leyer und Bogen bei unserem Philosophen kosmisch-siderische Symbole sieht, wofür er das von Pausanias[2]) beschriebene Bild anführt, welches den Eros darstellt, wie er nach abgeschossenem Pfeile den Bogen niederlegt und die Lyra ergreift; ein Bild, welches schon Winkelmann[3]) als eine Versinnbildlichung der pythagoraeischen Weltharmonie erklärt, wobei Creuzer noch auf die Verbindung von Bogen und Leyer in sinnvollen Anspielungen der Poeten aufmerksam macht[4]). —

---

durch den Positivus von selbst ergeben, daß Bogen wie Leyer schlechterdings als Symbole des siderisch-kosmischen Processes und seiner beiden begrifflichen Gegensätze, der Umwandlung in die Vielheit und des Rückgangs in die Einheit, genommen werden müssen, eine Bedeutung, die bei bloßer Beziehung auf ihre äußere Form ja keinesfalls an ihnen vorhanden ist.

Ich kann daher Bernays Beziehung nur als hinzutretend zu der oben entwickelten substantiellen Bedeutung acceptiren.

Hier stehe übrigens das ähnliche Bruchstück, welches jetzt bei Origenes IX, 9. p. 280 sich findet: „*οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέειν παλίντροπος ἁρμονίη ὅκως περ τόξου καὶ λύρης*". Aus *ὁμολ.* muß man jedenfalls wohl *ὁμολογέει* machen. Ob aber hinter dem Worte ein Punkt zu setzen ist (da man dann doch hinter *παλιντ.* ein *γάρ* erwarten dürfte), kann fraglich scheinen.

Sollte übrigens Heraklit ein bloß formelles und dann höchst oberflächliches Bild, welches in dieser Unterstellung mit der wahren Bewegung der Gegensätze bei ihm in gar keiner Verbindung stand, so oft abgehetzt haben?

1) Symbolik und Mythologie T. II. p. 599. 3. Ausg.

2) II, 27. § 3.

3) Description. de pierr. grav. de C. de Stosch. p. 143.

4) Er führt an Lycophron. Cass. v. 914 sq. ib. Schol. und Anmerkung

Digitized by Google

Allein dieſe Aeußerung bedarf offenbar noch einer näheren, den jenen Symbolen zu Grunde liegenden Gedankeninhalt und Gegenſatz und die allmähliche Fortbildung der urſprünglichen Anſchauung klar entwickelnden Ausführung, die wir in dem Nachſtehenden umſomehr nur in gedrängteſter Kürze anzudeuten verſuchen, als wir ſpäter ohnehin das theologiſch-ſymboliſche Darſtellungselement bei Heraklit ausführlicher nachzuweiſen haben werden.

An der Sonne wurden ſich die Völker des Alterthums metaphyſiſcher Gegenſätze bewußt. Als der regelmäßige Zeiteintheiler und durch die früh zum Bewußtſein gekommene Geſetzmäßigkeit ihrer Bewegung und der des geſammten Syſtems der Himmelskörper bot ſie dem religiöſen Sinn die große Anſchauung der allgemeinen Harmonie des Univerſums, der ſich in Eins ordnenden allgemeinen Einheit des Weltalls dar. So war ſie das abſolute Centrum, der große allgemeine Mittelpunkt des Seins. — Von der andern Seite aber wurde dieſes reine Centrum auch als emanirend angeſchaut. Der allgemeine Lichtkern fließt hervor zu dem einzelnen, für ſich ſeienden Strahl und fließt aus demſelben wieder in ſich zurück. Die Sonne iſt der ſtarke, ſtrahlenſchießende Gott. Der abgeſchoſſene Sonnenſtrahl iſt der Pfeil (ſ. Baravadja's Hymnus auf Aurora im Rig. Vedae Specimen p. 7. ed. Fr. Rosen. London 1830 und Eusthat. ad Odyss. XX, 156 sqq. p. 727, 38 sqq.; man vergleiche, was Creuzer über Abaris ſagt, im 2. Bd. der Symbol. und Mythol.). Der Pfeil bleibt darum die einzige Waffe, die auch noch an Apollo hervortritt. Mithras, Dſchemſchid, Chryſaor ſind ſolche ſolariſche Perſonificationen, die den goldenen Sonnendolch tragen [1]).

---

p. 148. Reich. und Vol. II. p. 875 sq. ed. Müll., Reich. ſagt dabei u. a.: quemadmodum heic lyrae de telis dicuntur, ita vicissim Pindarus cantica sua lyrica vocat tela et *ψαλμοί* per translationem de arcu dicuntur.

1) Noch Stellen ſpäter heidniſcher wie chriſtlicher Autoren, bei denen ſich längſt die dunkle ſymboliſche Anſchauung zur Durchſichtigkeit des klaren Gedankens aufgehellt hatte, und als daher die Sonne längſt aus der Sache zum bewußten Bilde der Sache geworden war, laſſen deutlich genug die Gegenſätze hervortreten, deren Beziehung auf einander die Sonne dem Anſchauungsſinne der alten Völker darbot. Athenagoras (leg. pro Christ. p. 40. ed. Dech.) ſagt von dem in den Propheten wirkenden heiligen Geiſte, *ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου* „er ſei ein Ausfluß Gottes, hervorfließend und in ihn zurückreflectirt, wie der Sonnenſtrahl". — Seneca, Epist. 40: Quemadmodum radii Solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, ubi mittuntur; sic animus magnus et sacer et in nos demissus ut propius divina nossemus, conservatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur; nostris tamquam melior interest, womit zu vergl. id. de beat. vit. c. 8.: Mundus cuncta com-

Digitized by Google

Aber dieſe Seite wird auch, und iſt ſchon an ſich, als das ſich aus dem allgemeinen Centrum losreißende, für ſich werdende Princip der Einzelheit, das Princip des Negativen, der Thätigkeit und der Vernichtung.

Dieſes negative Weſen, dies Princip des Vernichtens, tritt auch wie eine Nachtſeite, wie ein dunkler Naturhintergrund noch aus der helleniſch-geiſtigen Geſtaltung des Apollo oft unverkennbar hervor. Der Nacht vergleichbar wandelt er bei Homer, mit ſeinen Pfeilen ſendet er die Peſt [1]), von ſeinem Pfeil weggerafft ſind die plötzlich Gefallenen. Er iſt der Verderber. Und ſo etymologiſirte ihn ja ſchon der alterthümliche Aeschylos Agamemn. v. 1090, 91. ibiq. schol.; Euripid. Orest. v. 1389, vgl. Valken. ad Phoeniss. p. 12. und Plato, Cratyl. p. 404. E. p. 108. Stallb. *ταὐτὸν δὲ καὶ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφόβηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὥς τι δεινὸν μηνύοντος*, wo wohl darauf geachtet werden muß, daß nicht von Plato im Cratylus dieſe Etymologie des Apollo als Verderber vorgenommen, ſondern dieſe Etymologie als eine allgemein bekannte und vielfach angenommene vorausgeſetzt und zweimal im Dialog auf ſie angeſpielt wird (man vergl. über das Verhältniß der Etymologieen im Kratylos zu Heraklit die letzten §§ der Lehre vom Erkennen). —

Jene ſideriſche Harmonie hatte früh ihr entſprechendes Bild gefunden in der Harmonie der Töne; ihr Symbol wurde die Leyer, die ſo zugleich das Bild iſt der harmoniſchen Bewegung der Himmelskörper. Apollo iſt die Perſonification der ſideriſchen und Tonharmonie und führt als ſolcher die Leyer [2]), umwandelnd das Weltall. So hatten

---

flectens, rectorque universi Deus in exteriora quidem tendit sed tamen in totum undique in se redit; idem nostra mens faciat, cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit et illorum et sui potens sit et in sese revertatur.— Minutius in Octav. c. XXXII, 8: Deo cuncta plena sunt; ubique non tantum nobis proximus sed infusus est. In solem adeo rursus intende. Coelo affixus est, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus. So etymologiſirt Marc. Anton. VIII, 57. den Strahl, *ἀκτίς*, als Ausgießung der Sonne, *ἀκτῖνες γοῦν αἱ αὐγαὶ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἐκτείνεσθαι λέγοντες*, und noch Chriſtus wird nicht blos Sonne der Gerechtigkeit (*ὁ ἥλιος δικαιοσύνης*, ſ. in Boisson. Anecd. Gr. T. IV. p. 131. T. V. p. 161.), ſondern von dem h. Gregor. Naz. (Orat. XLV. p. 720.) geradezu der Strahl des Vaters genannt: *ὁ Σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ Πατρὸς ἀκτίς.*

1) Auch bei den Aegyptern ſendet die Sonne die Peſt; ſiehe z. B. Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 670. Pott.

2) Die Leyer ſcheint überhaupt ſeit je das Symbol der Einheit, durch alle Stadien der Auffaſſung dieſes Gedankens, von ſeiner naturaliſtiſchſten bis zu ſeiner

Digitized by Google

ſchon die Pythagoräer gelehrt (vgl. die ſchöne Ausführung Plato's de Rep. VII. p. 530 D., wie die Sternkunde nur daſſelbe für die Augen was die Klangbewegung für die Ohren und die über dieſe pythagoräiſche Lehre von Aſt zu d. O. (p. 570) beigebrachten Stellen; ferner vgl. Plutarch. de anim. ger. in Tim. p. 1029. p. 187. Wytt., Procl. in Alcib. I. p. 204. ed. Cr.), und auch die Pythagoräer folgten darin nur älterer orphiſcher Lehre; man ſehe z. B. den Hymn. Orph. XXXIV. (ed. Herm.) v. 16: „σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις“ sqq. nebſt den Interpreten [1]) und vergleiche damit die andere Etymologie des Apollo in Plato's Cratyl. p. 405. D. p. 111. Stallb.: „— — καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλησιν καὶ περὶ τὸν οὐρανὸν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσι, καὶ περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἁρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὥς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους [2]).

Aber wie die That des helleniſchen Geiſtes eben dieſe iſt, das Natürliche geiſtig zu verklären und zur rein menſchlichen Geſtalt herauszuringen, ſo entwickelt ſich als Endpunkt dieſes langen Proceſſes aus den Anfängen der ſideriſch-kosmiſchen Harmonie die freie Geſtalt des muſiſchen Gottes, Apollo Muſagetes. Die harmoniſch-geordnete Bewegung des Natürlichen verinnerlicht ſich nach und nach in den Träger geiſtiger Harmonie und Einheit. Jetzt wird die Leyer zum

---

geiſtigſten Wendung geweſen zu ſein. Horapollo (II. 116.) lehrt, daß die auch unter den Hieroglyphen auf Mumiendecken vorkommende Lyra das Zeichen eines die Eintracht befördernden Menſchen ſei.

1) cf. Lucian. de Astrol. 10. T. V. p. 219. Bip.: ἡ δὲ λύρη (Ὀρφέως) ἑπτάμετος ἐοῦσα, τὴν τῶν κινεομένων ἀστέρων ἁρμονίην συνεβάλλετο; noch a. St. bei Lobeck Aglaoph. p. 943 sq. (bekanntlich wurde Orpheus Lyra auch von Apollo unter die Sterne verſetzt). Auch die Kirchenväter zollten dieſer Symbolik ihren Beifall z. B. Gregor. Naz. Orat. de Paup. Amore ed. lat. Cöln 1575: Quis tibi hoc dedit, quod coeli pulchritudinem comis, solis cursum, Lunae ortum, siderum multitudinem eamque quae in his omnibus velut in lyra elucet, concinnitatem atque ordinem semper eodem modo se habentem.

2) Die bekannte Scherzhaftigkeit der meiſten Etymologieen im Cratylus verſchlägt hier auch für das Alter der Anſchauung nicht. Jene ironiſche Scherzhaftigkeit bezieht ſich hier eben nur auf die etymologiſche Herausdeutelung des Weſens des Gottes aus ſeinem Namen. Das in ſcherzhafter Weiſe in den Namen hineingekünſtelte Weſen ſelbſt des Gottes dagegen iſt und mußte auch gerade zur größeren Wirkſamkeit der Ironie offenbar das wahrhaft reale und in der geiſtigen Auffaſſung bekannte Weſen des Gottes ſein.

Digitized by Google

Symbol der Bildung (ſ. die Beweiſe bei Raoul-Rochette in den Monuments inedits Par. 1828 p. 236 sq.). Der Sonnenpfeil ſeinerſeits entwickelt ſich zum Apollo τοξότης, zur Geſtalt des heitern, jagdliebenden Gottes und nur manchmal noch tritt, wie eine dunkle Erinnerung, ihr Urgrund, das Princip des Negativen, des Verderbens, an ihr hervor. So iſt Apollo nur die lebendige Einheit der beiden Gegenſätze, die als Attribute neben ihn treten, der Leyer und des Bogens, des Princips des Allgemeinen und des Negativen. Jetzt verſtehen wir auch das Bild des Eros, der nach abgeſchoſſenem Pfeil den Bogen niederlegend die Leyer ergreift (bei Pauſanias und Winkelm. a. a. O.). Apollo iſt die Einheit der Welt, wie die alten Theologen ſagten (man ſehe nur Plut. de *Ei* ap. Delph. p. 389. p. 593. Wytt. cf. unſere Ausführung über dieſe Stelle unten §§ 10. 11), aber er iſt bereits in ſich ſelbſt die Einheit des Gegenſatzes, der großen Zweiheit von Bogen und Leyer, der allgemeinen Harmonie und des Princips des Negativen. Hier genüge für Vieles eine bedeutungsvolle Stelle eines platoniſchen Denkers, Maxim. Tyr. Diss. X. p. 182. Reiske: *Ξυνίημι καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος, τοξότης ὁ θεὸς καὶ μούσικος, καὶ φιλῶ μὲν αὐτοῦ τὴν ἁρμονίαν, φοβοῦμαι δὲ τὴν τοξείαν.* „Ich verſtehe auch den Apollo, Bogenſchütze iſt der Gott und der Tonkunſt Gott; und ich liebe ſeine Harmonie, und ich fürchte ſeine Toxeia" (d. h. die Seite ſeines Weſens, nach welcher er Bogenſchütze iſt). Da haben wir wieder dieſe beiden Gegenſätze, die in Apollo geeint ſind, Harmonie und Bogen, und die Zerlegung des Gottes in dieſe beiden Momente nennt Maximus ſein Verſtändniß des Gottes (*ξυνίημι*). Jenes liebt, dieſes fürchtet er. —

So iſt dem Heraklit die Harmonie, wie in jenem Bilde der Eros, wie in dieſer Stelle des Maximus Apollo, eine Harmonie der Leyer mit dem Bogen, des Allgemeinen und des Negativen, der ſich zur Einheit aufhebenden Bewegung des Vielen und des in die Einzelheit und den Unterſchied emanirenden Hervorgehens des Einen, Gegenſätze, die ja überall ſeine ganze Philoſophie regieren; und nun werden wir auch beſſer die ganze concrete Beziehung ſeines Ausdrucks verſtehen in dem oben aus Porphyrios angeführten Fragmente: „*παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἢ τοξεύει δὰ τῶν ἐναντίων*, welches wir oben überſetzten: „Sich in ihr Gegentheil wendend iſt die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſchießt" (ſiehe p. 96).

Jetzt wird auch klar ſein, wie in dieſem Fragmente die Harmonie nicht mit dem Bilde der Leyer und des Bogens, und noch weniger des Bogens allein, verglichen iſt, ſondern daſelbſt weiter gegangen und von der Harmonie ſelbſt das *τοξεύειν*, das Bogenſchießen, als ihre eigene

Digitized by Google

Thätigkeit angeſchaut und ausgeſagt werden konnte. Es iſt ja in der That ein begrifflich nothwendiges Moment für die Harmonie, daß ſie aus ihrer centraliſchen Einheit ausſtrahlt, ſich in die Einzelheit entläßt und aus dieſer wieder in ihre Einheit zurückkehrt. Sonſt wäre ſie gar nicht Harmonie im heraklitiſchen Sinne, wenn ſie nicht ſelbſt dieſen Gegenſatz in ſich faßte und einte.

Jetzt werden wir auch noch deutlicher als bisher die Beiworte *παλίντονος* und *παλίντροπος* verſtehen, die bei Heraklit für die Harmonie der Leyer und des Bogens ſtändig ſind und von denen in wörtlicher Ueberſetzung das Erſte heißt: zurück- oder rückwärtsgewendet, geſpannt und das zweite: ſich zum Gegentheil wendend.

Nur das erſte von beiden iſt das bei den Dichtern häufige Beiwort des Bogens, oder vielmehr einer gewiſſen Art deſſelben. Beide aber kommen in dem Begriffe überein: einer durch ſich ſelbſt in ihr Gegentheil umſchlagenden ſich wieder rückwärts wendenden Bewegung, wie auch der Sonnenſtrahl die zum einzelnen Daſein herausfließende und ſich wieder in den allgemeinen Mittelpunkt zurückergießende Bewegung des Centrums iſt. — Jetzt werden wir daher jenes Fragment etwa überſetzen können: „Sich in ihr Gegentheil wendend, oder rückfließend iſt die Harmonie, welche durch die Gegenſätze ſich ergießend bringt", indem wir das *τοξεύει*[1]) in ein unſerem Sprachgenius homogeneres und jene urſprüngliche ſymboliſche Beziehung doch beibehaltendes Bild auflöſen. — Auch die oben beſprochene Stelle des Simplicius begreift ſich jetzt um ſo beſſer, daß das Gute und Böſe in daſſelbe zuſammengehen (*εἰς ταὐτὸ συνιέναι*) wie der Bogen und die Leyer. Die Harmonie wird hier nicht erwähnt, ſondern geſchildert durch Auflöſung in ihre beiden entgegengeſetzten Momente und das Spiel ihrer in einander übergehenden Bewegung. Auch das begreift ſich jetzt erſt, warum Leyer und Bogen

---

1) Man vgl. beiläufig eine nicht unintereſſante Stelle des gelehrten Nicephorus Chumnus mit der zwar durchaus nichts bewieſen werden ſoll, obwohl ſie ſchwerlich blos dem Witz dieſes Mannes ihre Entſtehung verdankt, in den Anecd. graec. ed. Boiss. T. III. p. 382: — — *οὐκ ἀφίης τὸ βλασφημεῖν, καὶ τὸ τοξεύειν εἰς οὐρανὸν αὖθις προστίθης, ὑπομιμνήσκων τάχα καὶ τὸν σὸν ἡμῖν ἀπειλῶν Τοξότην, ὡς εἴπερ ἡμεῖς εἴς τι τῶν ἐν τοῖς ἄστρασι ζώων, κρίον τυχὸν ἢ τὸν ταῦρον, τοξεύσομεν, αὐτὸς καθ' ἡμῶν εὐθὺς ἐπαφήσει πεπυρωμένα γε ὄντα ἐξ αἰθέρος τὰ βέλη, καὶ βάλοι ἂν συχνὰ τὴν φαρέτραν ὅλην κενῶν. Ἴσως καὶ τὸν νῦν ἀγῶνα σὺ θαῤῥεῖς βλέπων ὡς εἰς ἐγκάθετον ὁπλίτην αὐτόν· ἀλλ' οὔ τί γε ἡμεῖς ὀρθωδοῦμεν· ὁ γὰρ Ὑδροχόος εὐθὺς ἐπαρήξοι γ' ἄν, ἐναντία τῷ Τοξότῃ κενῶν καὶ χέων.*

Digitized by Google

(was doch in allen Stellen über dieſe Harmonie entſchieden hervortritt) gerade ſo wie das Gute und Böſe, oder richtiger wie das Auseinandertreten und ſich mit ſich Einigen (des Einen), von Heraklit als ſtricte und abſolute Gegentheile, als die ſeinen begrifflichen Gegenſätzen entſprechenden und ſie an ſich habenden Gegentheile, gebraucht werden konnten. Sein abſoluter Begriff iſt dieſe thätige Einheit des Sein und Nichtſein, des Hervorfließens des ideellen Einen in die Einzelheit und ihre Unterſchiede, und des Rückgangs dieſer in jenes Eine und ſein allgemeines Werden, wie der Sonnenſtrahl die aus ihm hervorfließende und wieder in ſich zurückkehrende Bewegung des Centrums iſt, wie Apollo die Einheit des Bogens und der Leyer iſt. So erſt giebt beſonders auch das oben aus Plato angeführte Bruchſtück (p. 90): „Denn das Eine auseinandertretend (ſich unterſcheidend) tritt mit ſich ſelbſt zuſammen (eint ſich mit ſich) wie die Harmonie des Bogens und der Leyer“ einen beſtimmten und concreten Sinn. Denn jetzt erſt iſt der Vergleich klar; es iſt klar, wie ſo das ſich Einigen und Auseinandertreten, das *συμφερόμενον* und *διαφερόμενον*, mit einer Harmonie des Bogens mit der Leyer verglichen werden kann, was bei einer Beziehung auf die bloße äußere Form beider, die mit dieſen begrifflichen Gegenſätzen nichts zu thun hat, ſtets unlösbar bleiben mußte. Der Bogen iſt die Seite des Hervorfließens der Einzelheit und ſomit der Unterſchiede, die Leyer die ſich zur Einheit ordnende Bewegung derſelben. Und wie alſo Apollo nicht gedacht werden kann ohne beide Seiten ſeines Weſens, ſo ſind jene dieſelben verſelbſtändigenden Attribute ſelbſt nothwendig ineinander übergehend, der Bogen wird immer zur Leyer und umgekehrt, oder er einigt ſich mit ihr, geht in daſſelbe mit ihr zuſammen, wie Simplicius ſagt [1]).

1) Auf dieſe ſymboliſche Bedeutung von Bogen und Leyer bei Heraklit enthält es daher wohl gewiß eine Anſpielung, wenn Jamblich in dem Brief an Dexippos (ap. Stob. Serm. T. 81. p. 472. T. III. p. 126. Gaiſf.), wo er von der dialectiſch-ſymboliſchen Auffaſſung ſpricht und nachdem er eben das Fragment Heraklits vom Apollo, der nicht ſpricht noch verbirgt, ſondern andeutet (wodurch der Gott nach Jamblich ſeine Hörer zur dialectiſchen Erforſchung erregen will) angeführt und nachdem er ferner ſich auf die bekannte Ausdeutung jenes unter „hölzernen Mauern“ Schiffe verſtehenden Orakelſpruchs durch Themiſtokles bezogen hat, fortfährt: ohne dieſes Verſtändniß ſeien daher weder „der **Pfeil** noch die Leyer, noch das Schiff noch irgend anderes etwas nütze“ (*οὔτ' ἂν ὠκυπέτης ἰὸς, οὔτε λύρη, οὔτε ναῦς, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσεως γένοιτ' ἂν ποτε ὠφέλιμον*). — Indem hier aber an Stelle des Bogens der Pfeil auftritt, iſt es klar, daß hiernach nicht in der äußeren Form des Bogens, ſondern in ſeinem Weſen die Beziehung liegt (wie die Muſik bei der Leyer), welche ihn zum ſymboliſchen Bilde der Harmonie oder vielmehr einer Seite derſelben qualificirt.

Digitized by Google

Leyer und Bogen aber, dieſe Symbole ſeines Gedankens [1]), griff Heraklit aus dem apolliniſchen Cult, dem er auch ſonſt zugethan war gegen den orgiaſtiſchen Dionyſosdienſt, wie wir ſpäter noch ausdrücklicher ſehen werden, und liefert hierin wiederum eine Beſtätigung für ſein im zweiten Capitel auseinandergeſetztes Verhältniß zu den religiöſen Kreiſen.

1) Nach unſerer ganzen bisherigen Entwickelung hebt ſich das in der Schleiermacher'ſchen Darſtellung der Harmonie p. 410—418 theils Irrige, theils Unzureichende von ſelbſt auf, ſo daß ein Eingehen auf dieſe im Einzelnen überflüſſig iſt.

Digitized by Google

§ 4. Der Streit. Die Dike.

Wenn hiernach Alles was existirt nur durch die in ihm vorhandene Harmonie, diese selbst aber die Identität der immer in einander übergehenden Gegensätze ist, so ist auch der Zusammenhang sehr natürlich, in welchem Aristoteles (Eth. Nicom. VIII. c. 2.) auf die Worte: „Aus dem Sichunterscheidenden die schönste Harmonie" unmittelbar folgen läßt: „und Alles werde nach dem Streit" (*καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*). Auch dies scheinen Heraklits eigenste und hier nur in indirecter Rede mitgetheilte Worte zu sein. Dies scheint zunächst hervorzugehen aus einem ziemlich verdorbenen Bruchstück bei Origenes[1]): „— — *φησὶ* (nämlich Celsus) *θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· „Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα"*, wo ich von Herzen der Verbesserung Schleiermachers beistimme: *εἰδέναι χρὴ — καὶ Δίκην ἔριν*, und hiernach übersetze: „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist, und der Streit das Recht (die Dike), und daß nach dem Gesetz des Streits Alles wird und verwendet wird" (oder wörtlicher: „und sich bethätigt").

Denn ich sehe nicht ab, warum man nicht so das *χρεώμενα* übersetzen soll, statt es mit Schleiermacher (p. 419) „unverständlich" zu finden: *χράομαι* hat ganz die Bedeutung, daß ein an sich berechtigter Besitz einer Sache oder ein Zustand durch die wirkliche Anwendung in das actuelle sich äußernde Dasein tritt, reelle Bewährung erhält.

Das ansichseiende Recht, das der Streit auf die Dinge hat, weil sie ihm nämlich ihre Existenz verdanken, würde hier also durch das *γενόμενα κατ' ἔριν* ausgedrückt sein, und das *χρεώμενα* besagte dann, daß dies Gesetz des Streites, aus dem die Dinge entspringen, nicht nur ihr Ursprung sei, sondern auch in ihrer Wirklichkeit seine Bewährung und Be-

1) contr. Cels. VI. p. 663. ed. de la Rue.

Digitized by Google

thätigung finde, indem ſie nach demſelben Geſetz auch in ihrem actuellen Daſein verwendet, gebraucht und aufgezehrt werden [1]).

Daſſelbe *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* theilen uns dann, nur in abſtracteren und dem Heraklit ſelbſt daher nicht zuzutrauenden Ausdrücken, Stellen

1) Delarue überſetzt daher bereits ganz richtig: omniaque ex discordia gigni et administrari, „daß Alles durch den Streit werde und verwaltet werde". — Die Richtigkeit der obigen Auffaſſung beſtätigt ſich auch durch die offenbar dieſer Quelle entfloſſene ſtoiſche Bezeichnung „*τὸ χρώμενον*" für das alle Exiſtenz durchwaltende Princip. Dieſes iſt das *τὸ πᾶσι χρώμενον* oder *τὸ χρώμενον* ſchlechtweg als Dasjenige, was allein wahrhaft exiſtirt, indem es alles Andere, das ſinnlich Exiſtirende, nur zu ſeiner eigenen Selbſtverwirklichung und Bethätigung gebraucht und verwendet. Hieraus entſprang dann weiter der abſtracte ſtoiſche Terminus *ἡ χρηστικὴ δύναμις* als Bezeichnung der Denkkraft. Jener heraklitiſche Urſprung ſowie der obige Grundgedanke und die angegebene Entwickelung der Bedeutung des Ausdrucks treten noch ganz deutlich in vielen Stellen hervor, ſiehe z. B. die ſchon oben wegen des *χρεῖσσον* (p. 102 sq.) angeführten Stellen, beſonders Marc. Anton. V. § 21: *Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἔν σοι τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ δ' ἐκείνῳ ὁμογενές· καὶ γὰρ ἐπί σου τὸ τοῖς ἄλλοις χρώμενον τοῦτό ἐστι καὶ ὁ σὸς βίος ὑπὸ τούτου διοικεῖται*, „von Allem, was in der Welt exiſtirt, das Beſte verehre. Es iſt dies aber das alles Andere für ſich Verwendende und Alles Durchdringende; gleicherweiſe verehre auch von Allem in Dir das Beſte. Es iſt dies aber das Jenem Gleichartige. Denn auch bei Dir iſt dieſes das, was ſich des Anderen bedient und Dein Leben wird von ihm durchwaltet"; cf. Epictet. Diss. II. c. 23: — — *μέμνησο δ' ὅτι ἄλλο τί σοι δέδωκε κρεῖττον ἁπάντων τούτων, τὸ χρησόμενον αὐτοῖς, τὸ δοκιμάζον, τὸ τὴν ἀξίαν ἑκάστου λογιούμενον* — — — *πῶς οὖν δύναταί τις ἄλλη δύναμις κρείσσων εἶναι ταύτης, ἢ καὶ τοῖς λοιπαῖς διακόνοις χρῆται καὶ δοκιμάζει αὐτὴ ἕκαστα* — — *τίς ἐκείνων οἶδεν, ὁπότε δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ καὶ πότε μή*; — — *τί ἐστι τὸ χρώμενον*; *προαίρεσις κτλ.**).

*) Auch Zeller p. 465, 2. tritt Schleiermachers Verbeſſerung des Bruchſtücks bei, äußert aber gleichfalls, daß er ſo wenig wie dieſer mit dem *χρέωνενα* anzufangen wiſſe. Der Gedanke unſerer obigen Auffaſſung beſtätigt ſich jetzt übrigens auch durch das Fragment bei Pseudo-Orig. IX, 9. p. 281: „*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους· τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους*". Der Gegenſatz von Götter und Menſchen wird ſpäter klar werden. Hiervon jetzt noch abſehend beſagt alſo das Fragment: Der Krieg iſt der Vater und König aller Dinge — — und die Einen macht er zu Sklaven und die Andern zu Freien", d. h. wie der Krieg das ontologiſche und kosmologiſche Princip iſt, dem die Menſchen ihr Daſein verdanken, ſo iſt es auch dasjenige, nach welchem ſie nun auch activ ihr Leben geſtalten, ſich wieder aufreiben ꝛc. Kosmologiſches und Ethiſches fällt eben bei Heraklit in Eins zuſammen.

Digitized by Google

mit, wie die des Diogenes Laert.: „*γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα*“ [1]), „es werde Alles nach der Gegensätzlichkeit“ oder: „*διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ ὄντα*“ [2]), „durch die Umwendung in das Entgegengesetzte (d. h. also durch das Gesetz des Gegensatzes) werde das Seiende zusammengefügt“, wo in dem *ἁρμόσθαι*, welches überdies noch den Begriff der harmonischen Ordnung enthält, gewiß ein wörtlich heraklitischer Ausdruck vorliegt und die *ἐναντιοτροπή* eine um so treffendere, wenn auch nicht ihm selbst zugehörige Bezeichnung seines Gesetzes des Gegensatzes ist, als in derselben der Gegensatz schon als processirender, durch sich selbst in sein Gegentheil umschlagender, ausgedrückt ist.

Nur eine sinnlich-concretere Form für diese Entstehung alles Seienden nach dem Gesetz des Gegensatzes bieten jene Bruchstücke des Ephesiers dar, in welchen er den Krieg den Vater aller Dinge nannte. So bei Proklus [3]): *καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην* (sc. *ἐναντίωσιν*) *ἀποβλέπων ἔλεγε· „„πόλεμος πατὴρ πάντων““*, „der Krieg ist der Vater aller Dinge“ und ebenso derselbe Autor noch einmal in indirecter Rede: „*πόλεμον* [4]) *γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ βασιλέα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*“. Dasselbe Dictum, ohne Heraklit zu nennen, aber sichtlich in wörtlicher Form hat uns Lucian (quomodo hist. sit. conscrib. T. IV. p. 161. ed. Bip.) aufbewahrt. Da nämlich ein Kriegsvorfall so viele Geschichtschreiber hervorgebracht habe, so müsse wohl wahr sein, sagt Lucian scherzend: „jenes: der Krieg ist der Vater aller Dinge“ „*ἐκεῖνο, τὸ, πόλεμος ἁπάντων πατήρ*“, welchen Ausspruch der Scholiast daselbst richtig erklärt als der Gegensätze Kampf (*τῶν ἐναντίων μάχην*), aber mit Unrecht dem Empedokles vindicirt, wie denn auch bereits die Herausgeber des Lucian letzteres bemerkt haben. Ebenso sagt uns auch Plutarch [5]): „*Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρὺς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων*“, „Heraklitus aber nennt geradezu den Krieg den Vater und König und Herrn aller Dinge“, wo wohl auch das *βασιλέα* jedenfalls Heraklits eigener Ausdruck ist, wie er ja auch den Apollo *βασιλεύς* nannte*).

Auch Athenagoras hat bereits gewußt, daß dieser heraklitische Krieg nichts Anderes, als das Gesetz des processirenden Gegensatzes be-

---

1) IX, 8.
2) Diog. L. IX, 7.
3) in Tim. p. 54.
4) ib. p. 24.
5) De Isid. et Os. p. 370. D. p. 517. Wyttenb.
*) Siehe jetzt das Fragment bei Pseudo-Origenes in der Anmerk. zu p. 116.

Digitized by Google

deuten ſoll, wie ſeine den Epheſier zwar nicht nennenden aber auf ihn und auf dieſen Hauptſatz ſeiner Philoſophie hinzielenden trefflichen Worte zeigen, legat. pro Christ. p. 16. ed. Dech.: „— *φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ*“, „da nach jenem phyſiſchen Logos die Schlechtigkeit der Tugend entgegengeſetzt iſt und die Gegenſätze mit einander kämpfen nach jenem göttlichen Geſetze“.

Auf dies Philoſophem ſich ſtützend hat auch Heraklit, wie wir durch viele Zeugniſſe wiſſen, den Homer getadelt, weil dieſer flehte, daß der Streit verſchwände aus den Reihen der Götter und Menſchen. So erzählt zunächſt der ſ. g. Ariſtoteles [1]): „*καὶ Ἡρακλ. ἐπετιμᾷ*[2]) *τῷ ποιήσαντι, „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο“· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν, μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος, ἐναντίων ὄντων*“. „Und Heraklit ſchmähte den Dichter, weil er bat, daß der Streit verſchwände aus den Reihen der Götter und Menſchen, denn nicht würde eine Harmonie exiſtiren, wenn es nicht gebe helle und tiefe Töne, noch Lebendiges ohne Weibliches und Männliches, die Gegenſätze ſeien“.

Dieſer Grund des Tadels, den die Ethik anführt, iſt, wie nicht zu leugnen, der heraklitiſchen Philoſophie angemeſſen, ſo daß auch Schleiermacher wörtlich Heraklitiſches und nur in indirecter Rede Mitgetheiltes darin ſieht.

So ſehr das ſcheinen mag, ſo möchte ich doch eher glauben, daß der Verfaſſer der Ethik den Grund des Tadels, den er anführt, nicht ſowohl aus den eigenen Worten des Epheſiers, als vielmehr aus ſeiner Beurtheilung der Philoſophie Heraklits herausgeſchrieben hat, denn die Stelle nimmt den Krieg und Gegenſatz nur als Gegenſatz zwiſchen den einzelnen ſelbſtändigen Exiſtenzen gegeneinander, männlich und weiblich ꝛc., während Alles, was wir bisher von Heraklit gehabt haben, zeigt, daß er den Gegenſatz nicht blos an die einzelnen Exiſtenzen vertheilt, ſo daß ſie jedes in ſich ſelbſt eins und nur gegen einander Gegenſätze wären, ſondern daß er jedes auch in ſich ſelbſt ſeinen eigenen Gegenſatz ſein läßt. — Wir müſſen demnach zweifeln, ob jener in der Ethik angegebene und freilich auch richtige Grund der tiefſte und letzte Grund Heraklits geweſen iſt, und wollen uns daher in den vorhandenen Stellen umſehen, welcher andere Grund noch etwa als von Heraklit ſelbſt angeführt berichtet wird.

1) Eth. Eudem. VII. c. 1. p. 1235.

2) Solchen Tadel der Philoſophen gegen den Dichter nimmt Maxim. Tyr. ſehr übel, Diss. XXXII. p. 119. R.

Digitized by Google

Plutarch zunächst fährt a. o. a. O. also fort: „*καὶ τὸν μὲν Ὅμηρον εὐχόμενον, ἔκ τε θεῶν ἔριν, ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι, λανθάνειν φησὶ, τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων*“, „und dem Homer, welcher fleht, daß der Krieg aus den Reihen der Götter und Menschen verschwände, bleibe verborgen, sagt er, daß er damit der Entstehung von Allem fluche, da Alles aus Kampf und Gegensätzlichkeit sein Entstehen habe“. Soll hier vielleicht *μάχη* und *ἀντιπαθεία* der Streit zweier in sich selbst kampfloser Existenzen mit einander sein? oder der Kampf der beiden processirenden Gegensätze, die jedes Ding in sich selber constituiren, des *διαφερόμενον* und *συμφερόμενον*, des Sein und Nichtsein? Da aber der letzte Theil der Stelle, *ἐκ — ἐχόντων* durchaus den Worten nach nur dem Plutarch zugehört (anders verhält es sich offenbar mit dem auch durch *φησί* als wörtliche Anführung bezeichneten *λανθάνειν — καταρώμενον*), so kann diese Stelle noch nicht entscheiden. — Die venetianischen Scholien [1]) sagen zu dem in Rede stehenden Vers des Homer: „*Ἡράκλ. τὴν τῶν ὄντων φύσιν κατ' ἔριν συνεστάναι νομίζων μέμφεται Ὁμήρῳ, σύγχυσιν κόσμου δοκῶν αὐτὸν εὔχεσθαι*“. „Heraklit, meinend, daß die Natur des Seienden nach dem Gesetz des Streits zusammengetreten sei, schilt den Homer, glaubend, daß dieser eine Zusammenschüttung des Weltalls erflehe“.

Wir wollen uns indessen auch nicht auf eine weitläufige Analyse dieses Ausdrucks (*σύγχυσις*) einlassen, da ohnedies den Ausschlag giebt die treffliche Stelle des Simplicius, welcher sagt [2]): „mit dem Satz des Widerspruchs seien nicht einverstanden diejenigen, welche die Gegensätze als Urprincip (*ἀρχή*) setzen, sowohl andere als besonders die Heraklitiker“ (*ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο, οὔτε ἄλλοι καὶ οἱ Ἡρακλείτειοι*), und hierauf fortfährt: „denn wenn das Eine von den beiden Gegentheilen wegfallen würde, würde Alles fortgehen (verschwinden), unsichtbar geworden, weshalb auch Heraklit den Homer schilt, welcher sagt, es möge der Streit ꝛc. verschwinden; denn verschwinden, sagt er, würde Alles“ (*„εἰ γὰρ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείπει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα· διὸ καὶ μέμφεται Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι „ὡς ἔρις — ἀπόλοιτο“· οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα*“), wo diese letzten durch *φησι* eingeführten Worte „denn verschwinden würde, sagt er, Alles“, doch unbestreitbar die eigensten Worte Heraklits sein sollen und sind. — Schon der erste Theil dieser Stelle enthält eine sehr tiefe Ein-

1) Ad Iliad. XVIII. 107.

2) Comment. in Arist. Categ. p. 105. b. Bas.

Digitized by Google

ſicht in das Weſen heraklitiſcher Philoſophie, die nämlich, daß dem Heraklit die Gegenſätze ἀρχή geweſen ſind, wofür der Epheſier ſelbſt in ſeiner ſinnlichen Sprache Vater ſagte; eine Einſicht[1]), die doch Simplicius ſchwerlich dem Ariſtoteles verdankt, der zwar häufig genug von der Einheit des Seins und Nicht bei Heraklit ſpricht, aber dieſe doch grade nicht in dieſer Form als ἀρχή unmittelbar bei ihm hinſtellt, eine Einſicht endlich, welche ſogar auf das Entſchiedenſte der Metaphyſik widerſpricht, die eine beſtimmte ſinnliche Exiſtenz, das Feuer, als ἀρχή bei Heraklit angiebt. Simplicius hat auch ſelbſt wieder dieſer ſeiner Erkenntniß widerſprochen und wenn auch gewiß noch nicht an der Stelle, wo er Heraklit unter diejenigen zählt, welche aus Einem Princip das Seiende ableiten[2]) (ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες), ſo doch in den vielen Stellen, in welchen er ſich durch die Metaphyſik verleiten läßt, das Feuer als ἀρχή bei ihm zugegeben[3]) in der Art, wie bei Thales das Waſſer[4]).

Die Gegenſätze ſind alſo nach unſrer St. des Simplicius ἀρχή, und wenn das Eine der beiden entgegengeſetzten Principien fehlte, würde Alles verſchwinden, unſichtbar geworden. Man ſieht, daß dies durchaus nicht ganz identiſch iſt mit dem von Ariſtoteles angegebenen Grunde. Denn die ariſtoteliſche Stelle ſpricht zuvörderſt von mehreren beſondern Gegenſätzen, weiblich und männlich, hoch und tief, d. h. eigentlich von beſtimmten entgegengeſetzten Eigenſchaften, deren es eine unendliche Vielheit giebt. Die Stelle des Simplicius aber, dieſe Vielheit in ihren Quell zurückführend, ſpricht nur von Einem einzigen Alles durchdringenden Gegenſatz, der, wenn eine ſeiner beiden Seiten (τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων) fortfiele[5]), das Verſchwinden des Alls nach ſich zöge. Nach der Stelle des Ariſtoteles würde ferner, da der Gegenſatz

1) Dieſelbe Einſicht hatte übrigens auch der heilige Gregor. Nyssen., de anim. et Resurr. p. 114. ed. Krabing.: οὐ γάρ ἐστι τὸ ἐξ ἀρετῆς ἐγγενέσθαι κέρδος οἷς ἡ φύσις ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν ἀρχὴν ἔχει. „— — Denen, welchen die Natur aus dem Gegenſatze ihren Urſprung hat". Man kann ſich nicht richtiger ausdrücken und weit übertrifft der Kirchenvater hier Alles, was uns die meiſten Commentatoren des Ariſtoteles über Heraklit ſagen. Es iſt erſichtlich, wie in der Stelle die Gegenſätzlichkeit nicht blos als Eigenſchaft des Natürlichen, ſondern als das innere der geſammten Natur ſelbſt erſt Exiſtenz verleihende, und ihr, dem Gedanken nach, gleichſam vorhergehende Princip (λόγος) aufgefaßt iſt. Ueberhaupt zeigen beide Gregore eine genauere Bekanntſchaft mit Heraklit und haben ihn ſehr häufig auch da, wo ſie ihn nicht nennen, im Auge.

2) Comment. in libr. de Coelo. f. 145. f. 148.

3) Comm. in Phys. Ausc. f. 24, b. f. 32. f. 44. f. 60, b. f. 6, a. f. 8, a.

4) Obgleich er dies oft durch Zuſätze mildert, worüber ſpäter.

5) Vgl. damit unten § 5. die Erörterung der Stelle des Diog. L.

Digitized by Google

nur zwiſchen den einzelnen Exiſtenzen gegeneinander ſtattzufinden ſcheint, mit dem Wegfallen des Krieges nur eine Monotonie und Einſeitigkeit in der Natur einzutreten ſcheinen, noch nicht aber dieſe ſelbſt gänzlich verſchwinden müſſen. Dies Verſchwinden der ganzen auch bereits vorhandenen Exiſtenz, welches die von Simplicius angeführten eigenen Worte des Epheſiers aber doch ausdrücklich beſagen, läßt ſich nur mit Simplicius aus der Erkenntniß rechtfertigen, daß jede Einzelexiſtenz ſchon in ſich ſelbſt Einheit der beiden Gegenſätze iſt und keinen derſelben miſſen kann. — Ja es läßt ſich die Meinung Heraklits aus dieſer Stelle des Simplicius, welche letzterer, da er Worte des Epheſiers anführt, die Ariſtoteles nicht citirt, doch alſo auch offenbar nicht dem Ariſtoteles, ſondern anderweitiger Kenntniß des heraklitiſchen Werkes verdanken muß, noch weiter verfolgen und dabei wiederum ein helles Licht auf ein ſchon früher gehabtes Bruchſtück werfen. Daß die Worte: *οἰχήσεσθαι γάρ, φησι, πάντα* wörtliche heraklitiſche Anführung, wenn auch in indirecter Rede ſind, wird Niemand beſtreiten wollen und läßt ſich auch wegen des dazwiſchen geſchobenen *φησι* nicht in Abrede ſtellen. Allein dann ſcheint es uns doch gar ſehr, daß auch ſchon das frühere: *οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* etwas wörtlich Heraklitiſches enthält. Wenigſtens ſcheint das *οἴχοιτο*, das ja bald darauf in dem wörtlichen Citat wiederkehrt, auch für das *ἀφανισθέντα* als von Heraklit ſelbſt bei dieſem Anlaß gebraucht zu ſprechen, wie wir ihn ſelbſt ſchon von einer *ἁρμονία φανερή* im Gegenſatz zu der *ἁρμ. ἀφανής* haben ſprechen hören [1]). Demnach findet jenes Bruchſtück bei Plutarch und unſere dabei gegebene Interpretation

1) Das *ἀφανίζεσθαι* begegnet uns noch einmal in bemerkenswerther Weiſe und in demſelben Sinne in einer Stelle, wo uns Heraklitiſches berichtet wird. Bei Nicand. Alexipharm. v. 177. heißt es:

ὕλη δ' ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκούει.

Der Scholiaſt ad h. l., der ſchon das unmittelbar vorangehende auf Heraklit bezogen hatte, ſagt hierzu: *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐστὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη — — ἡ δὲ ὕλη ὑπακούει καὶ πείθεται κατὰ τὸν θεσμὸν τοῦ ἐχθομένου πυρός· οὐ καθολοῦ δὲ τὸ πῦρ ἐχθόμενον λέγει, ἀλλὰ τῇ ὕλῃ ἐχθόμενον, διὰ τὸ ἀφανίζεσθαι αὐτὴν ὑπ' αὐτοῦ*, wie, im Gegenſatze hierzu, von den den heraklitiſchen Weg nach Unten einſchlagenden Seelen Porphyr (ſiehe unten § 8. u. 9.) den Ausdruck gebraucht „*ὁράτας γίνεσθαι*“. cf. Cyrill. ap. Julian. VIII. p. 183. C. D. Ebenſo muß man jetzt die p. 101. Anm. angeführten Stellen über das *ἐναφανίζεσθαι* als ſtoiſchen terminus technicus für die Aufhebung und den Rückgang des ſinnlichen Daſeins in das allgemeine Princip des Weltalls, in den Logos der Exiſtenz oder die unſichtbare Harmonie, hiermit vergleichen.

Digitized by Google

hier ihre weitere Erläuterung und Bestätigung und die Sache verhält sich also: Der Krieg ist, wie wir in allem Bisherigen gesehen haben, die Geburt der Dinge in das wirkliche Sein; das Vergehen der Dinge, ihr Tod, ist gerade die Beendigung dieses Krieges, denn es ist der Sieg der reinen Bewegung und Negativität über das sich entgegenstemmende Princip des festen und einseitigen Seins. Das Aufhören des Krieges, die Vernichtung der wirklichen nur durch den Krieg bestehenden Dinge, ist also nur ihr Rückgang aus der sichtbaren Harmonie in die ἁρμονία ἀφανής und darum konnte Heraklit auch sagen, daß mit dem Aufhören des Krieges „Alles weggehen würde, unsichtbar geworden" (πάντα οἴχοιτο ἀφανισθέντα). Diese unsichtbare Harmonie enthält nämlich zwar auch schon den Gegensatz von Sein und Nichtsein in sich, sonst hätte Heraklit sie überhaupt nicht Harmonie nennen können, aber nur als ideelle Momente, oder wie Heraklit dies ausdrückt, sie ist besser, reiner (κρείττων), als die sichtbare Harmonie. Auch schon in der reinen Negativität, in der innern Anschauung des logischen Begriffs des Werdens, in dem Namen des Zeus, sind die beiden entgegengesetzten Gedankenmomente, Sein wie Nichtsein, vorhanden; aber eben weil hier als reine Gedankenmomente gedacht, sind sie nur die unaufhörlich in einander übergehende reine Bewegung. Der Gedanke des Seins ist an sich selbst sofort Nichtsein, dieses seinerseits ist nur dies sofortige Umschlagen in den Gedanken des Seins und so fort. Dieser reine Wandel des einen Momentes in das andere, dieser continuirliche Gedankenübergang, der eben, weil absolut ununterbrochen, auch absolute Identität mit sich selber ist, ist die unsichtbare Harmonie.

Das Wirkliche geht daher bei seiner Vernichtung wieder in die unsichtbare Harmonie (ἀφανισθείς) — d. h. in die reine Negativität (in den λόγος der Bewegung) — zurück, aus der es geworden [1]).

---

1) Und dies dürfte auch das erste Hervortreten des philosophischen Gedankens sein, der sich später zur platonischen Idealwelt entwickelte. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht eine mit Unrecht unbeachtet gebliebene Stelle des Himerius Or. XI. § 2. p. 575. ed. Wernsd., in welcher im Gegensatze zu der in der aristotelischen Metaphysik ausgesprochenen gewöhnlichen Ansicht, daß Plato das Fließen des Sinnlichen von Heraklit adoptirt habe, gerade die Platonische Ideenlehre als in der heraklitischen Philosophie wurzelnd behauptet wird: „— — καὶ μὴν τῆς Ἡρακλείτου σοφίας, ὑφ' ἧς πτερωθεῖσα ἡ Πλάτωνος φύσις τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν ἐπώπτευσε". Wie es sich hiermit verhält, wird sich uns sowohl beim heraklitischen Logos, welcher nichts anderes als das Gedankengesetz jener unsichtbaren Harmonie ist, als später näher ergeben (§§ 13. 14. 26. 36. u. 37.).

In der That ist der Logos bei Heraklit schon das, was Plato etwa Urbild

Digitized by Google

Umgekehrt entsteht alle Wirklichkeit und Körperlichkeit nur dadurch, daß in jenem geschilderten absoluten und reinen Wandel ein Stillstand, ein Verharren eintritt.

Und so sagt uns denn auch, unserer bisherigen Auseinandersetzung und Auffassung des Bruchstücks von der unsichtbaren Harmonie und des innersten Wesens der heraklitischen Philosophie überhaupt eine überraschende Bestätigung ertheilend und einen der tiefsten Blicke in die Philosophie des Ephesiers werfend, Jamblichus in einem Fragment bei Stob. (Ecl. phys. I. p. 896.) wo er die Meinungen der Philosophen über die Verbindung des Körpers mit der Seele mustert, diese Verbindung entstünde nach Heraklit durch das Eintreten eines Ausruhens in der Umwandlung (*καθ' Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης*). Mit Recht mußte Heeren diese Sentenz dunkel und unerklärlich finden[1]), da ja nach Allem, was nur über die heraklitische Philosophie vorliegt, auch Alles und somit die Seele nicht weniger in beständigem Fluß und Bewegung begriffen sein soll. Ebensowenig konnte dieses Zeugniß des Jamblichus bei Schleiermacher, der eine „wunderliche Zusammenstellung" (p. 472) darin erblickt[2]), zu seinem wirklichen Verständniß und seiner Würdigung gelangen. Dennoch trifft der Bericht des Jamblichus, wie jetzt schon aus dem Vorigen von selbst klar ist, grade den tiefsten und wesentlichsten, immer übersehenen Punkt heraklitischer Lehre. Wohl ist auch das existirende sinnliche All, wohl ist auch die verkörperte Seele in steter Bewegung und Proceß begriffen. Aber alle Bewegung im Gebiete der realen Existenz, alle sinnliche Bewegung ist bereits gehemmte und verharrende, ist mit ihrem eigenen Gegensatz, dem Elemente des verharren-

---

der Bewegung nennen würde und in diesen Logos geht bei Heraklit alles Wirkliche zurück, wie es aus ihm geworden ist. Dieses an sich schon vorhandene Idealitätsverhältniß in der heraklitischen Philosophie ist stets ganz übersehen worden.

1) Obscura haec Heracliti sententia, sagt er, a nemine alio explicatur (nach unserer obigen Auffassung derselben sehen wir sie dagegen dem Sinne nach in sehr zahlreichen Bruchstücken und Berichten vorliegen). Constat tamen ex Diog. L. IX, 7. sq. eum omnia mutationi subjecta atque ex ea orta posuisse; nec eum aliter de anima statuisse, cum eam *τὸ ἀεὶ ῥέον* et *τὸ ἀεὶ κινούμενον* vocaret etc. etc.

2) Ueberhaupt nimmt Schleiermacher irrthümlicher Weise an, als wolle Jamblich die Meinungen der Philosophen über die Entstehung des Bösen zusammenstellen, während er vielmehr nur, auch noch bei der Anführung Heraklits, die Ansichten von der Verbindung der Seele mit dem Körper durchnimmt. Erst im weiteren Verlauf kommt er dabei auf die Entstehung des Bösen zu sprechen und auch nur insofern es die Folge jener Verbindung der Seele mit dem Körper und ihrer hiermit gegebenen Selbstentäußerung ist.

Digitized by Google

den Seins, gemiſchte und dadurch getrübte Bewegung, iſt nicht mehr die rein ideelle intelligible Bewegung der beſſern unſichtbaren Harmonie. Es iſt nur daſſelbe, was Plutarch in einer Stelle ſagt, die auch ſchon hierüber Aufſchluß hätte geben können, wenn ſie nicht gerade merkwürdigerweiſe immer überſehen worden wäre und die wir im Verlaufe näher werden betrachten müſſen, daß nämlich nach Herakleitos die Natur (*φύσις*) grade deshalb Krieg ſei, weil ſie nichts ungemiſcht noch rein in ſich enthalte, ſondern durch ungerechte Zuſtände zu Stande gebracht ſei (*διὰ πόλλων καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην*). Deshalb erlange ſie auch nach Heraklit ihre Entſtehung ſelber durch die Unbill, indem das Unſterbliche mit dem Sterblichen ſich eine (*ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου.* Plut. Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt.). — Daſſelbe, was Jamblichus, beſtätigt uns auch ein gleichfalls bisher den Darſtellern Heraklits ſtets entgangener und jedenfalls ſehr merkwürdiger Bericht des Aeneas Gazaeus de imm. anim. p. 5. ed. Boisson. „*Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω καὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ' ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἡρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι*“.

Wie man auch über die Glaubwürdigkeit des Aeneas denken mag, — der heraklitiſche Inhalt der Stelle iſt ſowohl durch ſich ſelbſt, als auch durch zahlreiche Berichte und Fragmente, die wir theils bereits betrachtet, theils beſonders im Verlaufe noch antreffen werden, außer allem Zweifel und ebenſowenig kann über den Hauptinhalt derſelben Streit ſein: Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete und im Wandel der Gegenſätze in einander beſtehende Aufeinanderfolge (denn *διαδοχή* ſteht hier nur an Stelle der heraklitiſchen *ἀμοιβὴ ἐκ τῶν ἐναντίων*; ſiehe unten die St. d. Plotinus) annehmend, habe einen Weg der Seele nach Oben und Unten ſtatuirt. Denn da es ihr Mühſal ſei, den Demiurgen — in ſeinem Wandel alſo — zu geleiten[1]) und oben mit dem Gotte das All zu umwandeln[2]), ſo werde ſie deshalb durch die Begierde

1) Worin aber dieſe Wandelbewegung des Demiurgen bei Herakleitos beſtand, — darüber müſſen wir zunächſt auf §§ 10. u. 11. verweiſen.

2) Wir hätten alſo hier, was gewiß ein höchſt intereſſantes und beachtenswerthes Zuſammentreffen iſt, vollſtändig einen ſolchen den Seelen beſtimmten *Διὸς ὁδός* oder Zeusweg (denn Zeus iſt der Demiurg des Heraklit Clemens Al. Paedag. I, 5. p. 111. Pott., Proclus in Tim. p. 101.), wie ihn Pindar

Digitized by Google

nach Ruhe und die Hoffnung auf individuelle Entstehung (wie das ἀρχῆς ἐλπίδι vielleicht zu fassen sein dürfte), nach Unten, in das Reich der Zeugung gezogen [1]).

Diesen Demiurgen nennt Herakleitos anderwärts Zeus. Dieser Demiurg ist aber auch und zwar ebenso ausdrücklich nach Heraklit selbst nichts Anderes — und beides steht wieder in der überraschendsten Uebereinstimmung, wenn wir unten sehen werden, worin die Natur und demiurgische Bewegung dieses Zeus besteht — als der herakleitische Logos, d. h. wie wir bei der Darstellung des herakleitischen Logosbegriffes finden werden, nichts Anderes als das reine Gedankengesetz der unsichtbaren Harmonie, die intellectuelle nothwendig und beständig in einander umschlagende Identität der Gedankenmomente von Sein und Nichtsein [2]). —

In jener unsichtbaren Harmonie ist also, wie wir gesehen haben, die processirende Identität von Sein und Nichtsein nicht nur, wie auch in der sinnlichen Welt als Inhalt, sondern auch in einer ihrem Begriffe angemessenen und mit ihm übereinstimmenden Form, — als reiner unaufgehaltener Gedankenwandel vorhanden, während in der Welt der Wirklichkeit beide Momente, Sein wie Nichtsein, in der Form des festen beharrenwollenden Seins dasind, diese haltlosen, rastlos ineinander übergehenden Unterschiede also als reell bestehend gesetzt und daher in einer ihrem eigenen Begriffe, welcher absoluter Uebergang in ihre Identität ist, schlechthin widersprechenden Form vorhanden sind (dies ist eben die ἀδικία der Natur bei Heraklit, wie sich Plutarch a. a. O.

---

in jener vielbesprochenen Stelle Ol. II. 68. die dreimal bewährten Seelen durchwandern läßt, hier freilich in seiner philosophischen Auffassung.

1) Aeneas Gaz. kommt bald nachher p. 7. ed. Boiss., nochmals hierauf zurück. Nicht wisse er, wem er mehr folgen solle, ob dem Herakleitos, welcher annehme, daß von den Mühen der Seele dort Oben die Ausruhe die Flucht in dieses Leben sei, ᾧ δοκεῖ τῶν πόνων τῆς ψυχῆς ἀνάπαυλαν εἶναι τὴν εἰς τόνδε τὸν βίον φυγήν. Beide Stellen enthalten wörtlich Heraklitisches, wie sich auch aus den bald anzuf. O. des Plotinus ergiebt, durch dessen Vermittelung auch hauptsächlich Aeneas den Heraklit zu kennen scheint.

2) Es liegt wohl selbst bei flüchtiger Betrachtung der Stelle bei Aeneas auf der Hand, daß sich Heraklit mit jenen Sätzen von den Seelen, die in ununterbrochenem Wandel mit dem Demiurg das All umkreisen und durch die Sehnsucht nach Ruhe in den Körper gezogen werden, einerseits im Gebiete der ägyptischen Seelenlehre und in der Hülle ihrer Dogmen bewegt, andrerseits aber ebenso bestimmt, daß diese Dogmen hier eben zur bloßen durchsichtigen Hülle und zur Darstellungsform seines rein speculativen Gedankens herabgesunken sind. Wir müssen hierüber auf die im Verlaufe folgenden Erörterungen, zunächst auf § 8, verweisen.

Digitized by Google

ausdrückt). Darum iſt die unſichtbare Harmonie zwar auch Einheit des Gegenſatzes, aber dennoch das Gegentheil von der ſchlechteren ſichtbaren Harmonie, und wenn dieſe letztere Krieg und Streit iſt, ſo wird jene dagegen, als die mit ihrem eigenen Begriffe übereinſtimmende Form Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt und Frieden genannt werden müſſen.

Dies Alles wird uns nun aber als Heraklits eigene Ideenreihe und Ausdrucksform belegt zunächſt durch folgende St. des Diog. L. (IX, 8.) *τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην.* „Von den (beiden) Gegenſätzen werde der Eine, der zum Entſtehen führt, Krieg und Streit, der andere aber, der zur Aufhebung des ſinnlichen Seins führt, Uebereinſtimmung mit ſich und Friede genannt und ihre Umwandlung (ineinander) ſei der Weg nach Oben und Unten; die Welt aber werde in Gemäßheit dieſer Umwandlung".

Und wären ſelbſt *ὁμολογία* und *εἰρήνη* nicht Heraklits eigene Ausdrücke, obgleich auch nicht der allergeringſte Grund vorliegt, dieſe Verſicherung des Diogenes zu bezweifeln[1]) und ſolche Namen am wenigſten zu denen gehören, die Spätere erfanden[2]), ſo hätte Heraklit doch dafür,

1) Wie nämlich H. Ritter ſehr mit Unrecht thut, a. a. O. p. 117 sq. Das Mißverſtändniß dieſer Stelle bei ihm, welches für ihn ſogar ein Grund wird, dieſen ganz vorzüglich mit Heraklits Lehre übereinſtimmenden Bericht als nicht übereinſtimmend mit derſelben anzuzweifeln — ein Zweifel, den er ſelbſt wieder p. 119 als ungegründet zugeben muß, findet in dem Vorigen und der weitern Analyſe der Stelle von ſelbſt ſeine Erledigung.

2) Es ſpricht aber auch noch vieles in der gewichtigſten Weiſe für die Aechtheit des Namens *Εἰρήνη*, von dem Ritter a. a. O. mit hohem Unrecht meint, er, wie die *ὁμολογία* ſei nur aus Mißverſtändniß der Harmonie entſtanden. So zunächſt ſpricht hierfür die große Rolle, welche die *Δίκη* in den noch erhaltenen Fragmenten des Epheſiers ſpielt, wenn wir hierbei berückſichtigen, in wie großer Gemeinſchaft in den alten Theogonien die Dike und die Eirene ſtehen; beide ſind Schweſtern, beide gehören nach Heſiod (Theog. v. 900 sqq.) zu den ſittlichen Mächten, die Zeus mit der Themis gezeugt hat und Pindar ſingt geradezu (Ol. XIII. 7.): „*Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα*" „die Dike und die gleichartige Eirene". Und in der That werden wir ſehen, daß die Dike bei Heraklit denſelben Grundbegriff ausdrückt, nur in ſeiner mehr negativen Wendung gegen das widerſtrebende auf ſich beruhende Einzelne, den die Eirene nur ohne dieſe Beziehung und in poſitiver und auf ſich ſelbſt bezogener Form darſtellt. — Es iſt aber auch ferner nach uns eine deutliche Beſtätigung dieſes heraklitiſchen Gebrauchs von *Εἰρήνη* und *Ὁμολογία*, wenn wir dieſelben in ganz entſprechender Weiſe bei den Stoikern, ſeinen raſtloſen Ausbeutern, antreffen, ſ. Phaedrus de nat. deor.

Digitized by Google

wie ſeine eigenen Bruchſtücke noch zeigen, in einem dem Gedanken nach ganz identiſchen Sinne ἀνάπαυλα, Ausruhe, Erholung geſagt, im Gegenſatz zu dem Widerſtreit des realen Daſeins, welches er, wie wir ſehen werden, deshalb auch als Mühſal κάματος bezeichnete.

---

ed. Petersen. p. 17: „καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι καὶ Εὐνομίαν καὶ Δίκην Ὁμονοίαν καὶ Εἰρήνην". — Wenn wir aber nicht irren, ſo iſt auch noch ein andrer Bericht über heraklitiſche Lehre vorhanden, in welchem die Gegenſätze πόλεμος und εἰρήνη ganz wie bei Diog. auftreten. Zu der Schilderung Homers der beiden Städte, die Vulkan auf dem Schilde Achills anbringt (Il. XVII. v. 490.) ſagt nämlich der Scholiaſt (Schol. in Il. ed. Bekk. p. 505.): μεταβέβηκεν οὖν ἀλληγορικῶς ἐπὶ τὰς δύο πόλεις, τὴν μὲν εἰρήνης, τὴν δὲ πολέμου παρεισάγων, ἵνα μηδ' Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος ἀπ' ἄλλου τινὸς ἢ παρ' Ὁμήρου τὴν Σικελικὴν ἀρύσηται δόξαν, ἅμα γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν παραδέδωκε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν· τούτων δ' ἑκάτερον Ὅμηρος ὑποσημαίνων πόλεις δύο ἐνεχάλκευσε τῇ ἀσπίδι τὴν μὲν εἰρήνης τούτεστι φιλίας, τὴν δε πολέμου τούτεστι νείκους. Was uns hieraus offenbar hervorzugehen ſcheint, iſt, daß der Scholiaſt irgend etwas davon gehört hatte, daß εἰρήνη und πόλεμος als kosmogoniſche Principien in der alten phyſiſchen Philoſophie vorgekommen ſind. Genaueres aber nicht wiſſend, attribuirt er ſie dem Empedokles, deſſen Philoſophie in der ſpäteren Zeit überhaupt weit bekannter war, als die Heraklits und identificirt zu dieſem Zwecke, da ſich Emp. jener Benennungen niemals bedient hatte, dieſelben mit φιλία und νεῖκος. Dieſe Uebertragung würde um ſo weniger Wunder nehmen können, als wir auch ſchon den Scholiaſten zum Lucian den Satz Heraklits vom Krieg dem Empedokles haben zueignen ſehen und als endlich gerade dieſelben homeriſchen Scholien eine gleiche Verwechſelung mit dem bekannten Satze des Epheſiers über die Leichname vornehmen*).

*) Die hier von uns geſchützte Aechtheit des Gegenſatzes von εἰρήνη und πόλεμος wird jetzt auch noch durch ein urkundliches Fragment des Epheſiers erwieſen beim Pseudo-Origen. IX, 10. p. 283: ὁ θεὸς ... πόλεμος εἰρήνη. Ebenſo die ὁμολογία durch das Fragment daſelbſt IX, 9. p. 280: οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.

Digitized by Google

§ 5. Ὁδὸς ἄνω κάτω.

Wir sind aber mit dieser Stelle, sowie schon mit der des Aeneas, zur *ὁδὸς ἄνω κάτω* gekommen, d. h. zu dem Punkte, wo die ganze Tiefe und der wahre Begriff Heraklits vielleicht am klarsten hervortritt.

Man muß nicht glauben, daß die Philosophie Heraklits von beliebig vielen Gegensätzen etwas gewußt habe.

Heraklit kannte nur Einen Gegensatz, den des Nichtsein und Sein, beide als processirende gefaßt; den Gegensatz des Wegs nach Oben (*ὁδὸς ἄνω*) und nach Unten (*κάτω*). Das *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον κτλ.* sind nur andere Namen jenes einzigen Gegensatzes, den Heraklit allein statuirte und auf den sich ihm alles Andere zurückführte. — Daß er nur Einen Gegensatz kannte und dieser kein anderer als der Gegensatz des processirenden Seins und Nichtseins war, könnte uns, selbst abgesehen von allem Bisherigen, schon die einzige eben angeführte Stelle des Diog. L. lehren. Das Eine der beiden entgegengesetzten Momente nämlich, heißt es, führt zum Sein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), das andere aber zur Aufhebung, zum Nichtsein (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*[1]) und das Umschlagen dieser beiden entgegengesetzten Momente ineinander, der Wandel dieser beiden Wege ineinander, ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Dieser Doppelweg ist somit nichts als die Einheit des Sein und Nichts, beide als Bewegung gedacht, also die Einheit des Entstehens und Vergehens oder das begriffene Werden. Der Weg nach Oben und Unten besteht aus nichts als aus dem beständigen Umschlagen (*μεταβολή* oder wie urkundlicher als eignes Wort Heraklits feststeht *ἀμοιβή*) des zum Nichtsein führenden Moments in das zum Sein führende und umgekehrt. Dies

1) Auf die Frage, ob die *ἐκπύρωσις* eine materielle Weltverbrennung bedeute — eine Frage, deren Verneinung übrigens schon aus dieser Stelle des Diog. auf das Entschiedenste folgt — können wir uns hier noch nicht einlassen, sondern werden dies erst bei der Betrachtung der Physik näher untersuchen; hier genügt, daß die *ἐκπύρωσις* jedenfalls die Seite der Negation ist.

Digitized by Google

Umschlagen der beiden Gegensätze in einander ist die ὁδὸς ἄνω κάτω und nach diesem Umschlagen wird, als nach ihrem inneren Gesetz, die Welt. Zunächst muß besonders hervorgehoben werden, wie diese Stelle mit der obigen des Simplicius gänzlich übereinstimmend nur zwei Gegentheile, oder was dasselbe ist, Einen aus zwei entgegengesetzten Momenten bestehenden Gegensatz statuirt und auf diesen die Welt, d. h. die ganze reale Fülle der sinnlichen Unterschiede reducirt. Ferner versteht man erst aus dieser Stelle des Diogenes wahrhaft, mit welchem Rechte Simplicius die beiden Gegentheile bei Heraklit „ἀρχή“ nennen, Athanagoras von dem göttlichen Gesetze (θεῖος νόμος) der Gegensätze sprechen und Gregor die Natur selbst ihre Entstehung aus dem Gegensatze erhalten lassen konnte. Hier ist entwickelt, wieso sie ἀρχή sind, denn durch und in Gemäßheit des in einander Umschlagens dieser beiden Gegentheile wird die Welt. Auch nicht etwa aus diesem Wechsel des Weges nach oben und unten (ἐκ ταύτης), wie aus einem ursächlichen Verhältniß, worauf scharf geachtet werden muß, wird die Welt, sondern κατὰ ταύτην in Gemäßheit dieses Wandels; d. h. die Welt selbst ist seine reale Darstellung, er die ideelle Grundlage, das Gedankengesetz derselben. Und zwar, was die Welt wirklich constituirt, sind nicht sowohl diese beiden entgegengesetzten Momente als solche, sondern nur ihr beständiges Umschlagen (μεταβολή) in einander. Dieses Umschlagen der Gegensätze des Seins und Nichts in einander bildet den Weg nach Oben und Unten, und nach diesem wird die Welt (κατὰ ταύτην, i. e. μεταβολήν). Kein Wunder also, daß mit dem Fortfall des einen dieser beiden Momente auch die gesammte Welt des Daseins verschwinden müßte. Die Welt ist somit beständige Einheit der beiden entgegengesetzten Momente des Sein und Nichts, des zur Genesis (Geburt) und des zur Ekpyrosis (Aufhebung, Negation) führenden. Sie besteht also nur dadurch, daß sie die γένεσις wie die ἐκπύρωσις und das Umschlagen beider Seiten ineinander beständig in sich hat. Beide Momente sind ihr gleich wesentlich. Die Welt ist so Einheit des Entstehens und Vergehens oder immerwerdendes Werden.

Diese Bezeichnung seines Princips als ὁδὸς ἄνω κάτω ist deshalb von allen von Heraklit gewählten vielleicht eine der besten[1]), weil hier die Einheit des Gegensatzes nicht als ruhige (wie z. B. in der Harmonie ꝛc.), sondern als Weg, somit also in unverkennbarer Weise als Proceß ausgedrückt ist. Und die Stelle des Diogenes, obwohl dieser selbst, wie sich

1) An Tiefe wird sie nur übertroffen von dem διαφερόμενον συμφερόμενον; siehe § 27.

Digitized by Google

ſpäter finden wird, den Sinn ſeines eigenen Berichts durchaus nicht verſteht, iſt vielleicht eine derjenigen, welche die ganze Tiefe der heraklitiſchen Idee am deutlichſten hervortreten laſſen, deshalb nämlich, weil hier nicht die Rede iſt von zwei Gegenſätzen, die in äußerlicher Weiſe mit einander in einem Dritten geeint zu ſein ſcheinen können, ſondern der Weg nach Oben und Unten wird ausdrücklich definirt als das Umſchlagen (*μεταβολή*) der beiden abſolut entgegengeſetzten, zum Sein und zum Nichtſein, zur *γένεσις* und *ἐκπύρωσις*, führenden Momente (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν .. τὸ δέ*). Dieſes Umſchlagen in einander iſt alſo der nothwendigen innern Natur dieſer proceſſirenden Momente des Gegenſatzes vindicirt. Jedes muß an ſich ſelbſt in ſein Gegentheil übergehen und die Einheit beider in den ſinnlichen Exiſtenzen iſt ſomit keine blos äußere durch willkürliche Miſchung entſtandene, ſondern ſchon darin begründet, daß es auch an ſich die nothwendige Gedankennatur eines jeden der beiden entgegengeſetzten Momente iſt, in ſein Gegentheil umzuſchlagen. —

Gleichwohl darf über der Einheit zunächſt der Unterſchied der Momente nicht überſehen werden. Sie ſind reine Gegenſätze. Der Weg nach Unten iſt der Uebergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung, in die ungetrübte ideelle Harmonie. Es hat ſich uns ſchon oben bei dem Bruchſtück von der unſichtbaren Harmonie der nothwendige Gedankenzuſammenhang ergeben, worauf hier zurückverwieſen wird, weshalb die Sphäre des Seins, weil in ihr die Einheit von Sein und Nicht, — dieſer weſentlich nur als ununterbrochenes proceſſirendes Umſchlagen ineinander wahrhaft adäquaten Gedankenmomente — zwar vorhanden, aber in der feſten einſeitigen Form des Seins geſetzt iſt, als unangemeſſene Realiſation jener Einheit, als in ſich ſtreitender Widerſpruch des Inhalts und der Form, als Mühſal erſcheinen muß, während in der unſichtbaren Harmonie oder der reinen Negativität, beide Momente und deren Einheit in ihrer wahrhaften Form vorhanden ſind, als ununterbrochener, durch keine Feſtigkeit des Seins gehemmter ſteter Uebergang des einen ideellen Moments in das andere: ſo daß hier der reine Proceß auch in einer ihm angemeſſenen und ihn nicht verlangſamenden Form geſetzt iſt und dieſe reine Negativität, weil ſie jene abſolut ineinander übergehenden Gedankenmomente von Sein und Nichtſein in gleich angemeſſener Weiſe in ſich enthält, im Gegenſatz zu der widerſpruchsvollen Mühſal des realen Daſeins als Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, als Frieden und Ausruhe, beſtimmt werden muß [1]).

1) Hiermit iſt alſo erklärt, wie, was Ritter p. 118 unverſtändlich bleibt, die Harmonie (nämlich die ſichtbare) und der Krieg allerdings Einheit des Entgegen-

Digitized by Google

Dies, sowie den hervorgehobenen Punkt von dem durch ihre eigene innere Natur nothwendigen Uebergang der beiden Momente des Gegensatzes, des Wegs nach Oben und nach Unten, ineinander, zeigen uns nun zahlreiche Stellen der Alten.

Zunächst eine bisher übersehene Stelle bei Plotin in dem Capitel über das Herabsteigen der Seele in den Körper[1]): „— — *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι*“ κτλ., was Creuzer in seiner Ausgabe des Plotin so emendirt: „*ὁ μὲν — — καὶ τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεσθαι καὶ κάματον εἶναι τ. αὐτ. μοχ. καὶ ἄγχεσθαι*“[2]), wenn man nicht noch lieber, um nicht gar so viel zu ändern, einen Wechsel indirecter und directer Anführung annehmen und also lesen will: *ὁ μὲν — — εἰπὼν καὶ „„τὸ μεταβάλλον ἀναπαύεται““ καὶ „„κάματός ἐστι [ἐν?] τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄγχεσθαι““*, wonach also zu übersetzen wäre: „— und Heraklit, nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend und sie den Weg nach Oben und Unten nennend und (sagend): „„Das in seinen Gegensatz Umschlagende ruht aus““ und „„Mühsal ist es [für die Seelen][3]) in denselben Zuständen sich abzuarbeiten und gefesselt zu werden““, scheint uns deutlich zu machen“ ꝛc. ꝛc. Denn daß dies letztere Bruchstück bei Heraklit sich unmittelbar von den Seelen gesagt fand, zeigt nicht nur der Zusammenhang bei Plotin, sondern der Bericht des Stobaeus, der fast dasselbe, nur in weniger directer Anführung, aus Jamblichus mittheilt[4]):

---

gesetzten, aber diese Einheit als seiende und von der reinen Negativität, die auch ihrerseits Einheit und unsichtbare Harmonie ist, auch wieder unterschiedene sind. Der Krieg verliert also nicht, wie Ritter meint, in dieser Stelle des Diog. seine Bedeutung, beide entgegengesetzte Richtungen zu bezeichnen, indem er zum einseitigen Weg nach Unten werde, sondern gerade als dieser ist er Krieg, streitende Einheit jener Momente.

1) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Creuz.

2) Creuzer bezieht sich hiefür auf Herm. ap. Stob. Ecl. Phys. p. 768: *ἀλλὰ καταλείπεται (ὁ νοῦς) τὴν τῷ σώματι προσκειμένην (ψυχὴν) καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω.* Durch die oben citirte Stelle des Aeneas Gaz., wo es gleichfalls *ἄρχεσθαι* heißt, ohne daß dort diese Umänderung zulässig wäre, kann man aber über diese Conjectur zweifelhaft werden.

3) Wie man aus der bald folgenden Stelle bei Stob. einzuschalten sich versucht fühlen möchte.

4) Stob. Ecl. Phys. p. 906.

Digitized by Google

„Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν, κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν". „Heraklit nothwendige Wandlungen aus den Gegensätzen setzend nahm an, daß die Seelen den Weg nach Oben und Unten durchwandern und das Verharren in denselben Zuständen sei Mühsal, das Umwandeln aber bringe Ausruhe"[1]). Ebenso führt auch Plotinus noch in einer andern Stelle an: „ἢ[2]) Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ", „die heraklitische Ruhe in der Flucht".

Es war also auch hier bei Heraklit wie immer, daß sich die Gegensätze identisch sind. Die reine durch den Widerstreit des festen materiellen Seins nicht gehemmte Bewegung war ihm die reine Ruhe[3]). Noch

---

1) Vergleicht man die obige Stelle des Plotinus mit der p. 124 angeführten des Aeneas, so springt zunächst die unleugbare Gleichheit beider in die Augen, dann aber auch der Widerspruch beider. Denn bei Aeneas heißt es Mühsal für die Seelen, die Bewegung des Gottes mitmachen zu sollen, hier dagegen wird gerade dieses Umwandeln als Ruhe und Erholung, und das Körperleben als Mühsal bezeichnet. Wenn man sich hierdurch versucht fühlen sollte, etwa die Stelle des Aeneas hierin als ein Mißverständniß oder als corrumpirt auffassen und nach der plotinischen berichtigen zu wollen, oder auch umgekehrt, so wäre man beidemal gleich sehr im Unrecht. Aeneas hat ganz recht, daß jene reine Bewegung nach Heraklit Mühsal für die Seelen sei. Denn außer allem Andern werden wir noch mit Heraklits eigenen Worten hören „Lust (τέρψιν), nicht Tod, sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Plotinus hat ebenso Recht. Dies zeigt die obige Stelle des Jamblich bei Stob., dies zeigen die später zu betrachtenden Fragmente über das, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Beides widerspricht sich bei Heraklit so wenig, als es sich widerspricht, wenn wir ihn im Gegensatz zu dem Ausspruch, auf den wir eben hingewiesen, ebenso urkundlich erklären hören „Tod sei es für die Seelen zu flüssigen zu werden". Die reinen Gegensätze sind wie immer identisch bei Heraklit. Ἐστι τὠυτὸ τερφίη ἀτερφίη sagt Lucian (vit. auct. c. 14.) von ihm. Das sinnliche Dasein ist, weil es Krieg und Widerstreit in sich selbst ist, Mühsal. Die Mühe jener absoluten Bewegung dagegen, weil in ihrer ideellen Einheit jener Widerstreit verschwunden, reine Ruhe.

2) Ennead. IV. lib. VIII. p. 473. p. 881. Creuz.

3) Hier werfe man einen Blick zurück auf die oben (p. 50) angeführte Consequenz, die Aristoteles aus der Idee Heraklits zieht; er hätte vielmehr sagen sollen, es sei Alles in Ruhe und nicht in Bewegung befindlich, denn da Sein und Nicht identisch, so sei gar nicht vorhanden ein dem sich Umwandelnden Anderes, wohinein es sich umwandeln könne; diese Bewegung sei vielmehr stetes Beisichbleiben. — Man sieht, diese von Aristoteles gezogene Consequenz hat für die ungehemmte Bewegung, für die absolute Negativität, Heraklit selbst gezogen, indem er sie ἀνάπαυλα nannte, und von dem durch kein festes Sein getrübten steten Uebergang der Momente des Gegensatzes in einander wußte, daß

Digitized by Google

einmal findet sich die *ἀνάπαυσις* in folgendem Fragment bei Stobaeus (Serm. III. p. 48. p. 100. ed. Gaisf.): „*ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσι, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λίμος κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“, „den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde, was sie wollen; (denn) Krankheit macht die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Mühe die Erholung“.

An diesen Tadel der die Nothwendigkeit des Gegensatzes und des Negativen verkennenden Kurzsichtigkeit der Menschen reiht sich dann ein von Clemens Alex. aufbewahrtes Bruchstück: *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων*[1] *φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδάν, φησι, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν· μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*“[2]. — Schleiermacher übersetzt: „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben und hinterlassen Kinder, daß denen auch der Tod werde“. Dabei meint Schleierm., daß das *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* vom Clemens eingeschobene mildernde Worte seien. Dem widerstreitet nun die ganze Reihe der angeführten Bruchstücke, welche *ἀναπαύεσθαι, ἀνάπαυλα* als einen eigenthümlichen Ausdruck Heraklits erweisen und dann sind es gar keine mildernden, sondern vielmehr den Gegensatz schärfende und auf die Spitze treibende Worte, indem sonst Leben und Tod in unserer Stelle ohne jeden eigenthümlichen Gedankeninhalt nur einfach aufgezählt werden, während ein solcher Gedankeninhalt dadurch erst hineinkommt, daß der Tod im Gegensatz zur gewöhnlichen Ansicht Erholung genannt wird. Auch läßt sich nur, wenn das *ἀναπαύεσθαι* dem Heraklit zugehört, den Worten, mit welchen Clemens das Bruchstück einleitet: *Ἡρ. κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν*, ein Sinn abgewinnen, denn sonst findet sich in diesem Fragmente nichts, was die Genesis schlecht macht; dies ist nur dann der Fall, wenn der Tod als Erholung bestimmt wird. Aber auch sonst scheint uns Schleiermacher's Uebersetzung nicht den Sinn der Stelle getroffen zu haben. „Wenn sie geboren sind, wollen sie dann Leben und auch Tod haben“. Daß sie aber den Tod haben wollten, konnte Heraklit doch schwerlich von seinen Joniern sagen,

---

diese reine Bewegung reines Beisichbleiben und Ruhe (*ὁμολογία, εἰρήνη, ἀνάπαυλα*) sei. Man vgl. noch Plat. Theaet. p. 153. p. 180. St.: *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία*, wo dasselbe Argument, die Natur des Gegensatzes, nur anders gewendet, auftritt.

1) Strom. III. c. 3. p. 185. Sylb. p. 516. Pott.

2) Cf. Clem. Alex. Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. P.: *οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ*; siehe unten.

Digitized by Google

und wäre dem doch so gewesen, so hätte dann zu dem Tadel über die unverständige, das Negative hassende Ansicht der Menschen, der doch offenbar wie in dem letzten Fragment bei Stobaeus, so auch in diesem hier ausgedrückt sein soll, kein Anlaß vorgelegen. Denn wenn die Menschen wirklich Beides wollten, leben wie sterben, so befänden sie sich ja ganz im Wahren, wie ihnen ja auch wirklich Beides zu Theil wird. —

Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben wollen, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu haben (wie es ja auch sofort darauf heißt *παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι*), den Tod, der übrigens besser für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist[1]). So daß ich die Infinitive *μόρους τ' ἔχειν* (lies *δ' ἔχειν*) *μαλ. δ. ἀναπ.* von *γενόμενοι* abhängen lassen möchte, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, das *γενόμενοι* hinter *ἐθέλουσι* zu setzen.

Was für uns diese Auffassung des Fragments zur Gewißheit zu erheben scheint, ist die Vergleichung desselben und besonders seines Schlusses mit einer Stelle des Plutarch, in welcher er nachdem er eben ein heraklitisches Fragment von der Identität des Lebens und Todes aufgeführt und indem er in ganz heraklitischen Philosophemen von dem niemals stehenden Fluß des Werdens weiter fortfährt, daran die Worte knüpft[2]): „*Διὸ καὶ μοιρίδιον χρέος εἶναι λέγεται τὸ ζῆν ὡς ἀποδοθησόμενον, ὃ ἐδανείσαντο ἡμῶν οἱ προπάτορες*“. „Weshalb auch eine Schicksalsschuld genannt wird das Leben, wie ein zurückzuerstattendes, das uns unsere Vorfahren geliehen haben“[3]).

---

1) Man sehe unten die ganz sinnverwandten Fragmente von dem Ungehofften und Unerwarteten, das mit dem Tode bevorsteht ꝛc. bei der Ethik.

2) Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt. Das unmittelbar Vorhergehende lautet: *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἴτε Ἀχέρων εἴτε Κώκυτος καλούμενος ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῦδε εἰκὼν ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ, ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως· διὸ καὶ μοιρίδιον κτλ.*

3) Man vgl. hiermit noch die anders gewendete aber doch sehr verwandte Stelle des Athenagor. de mort. Resurr. p. 136. ed. Dech.: *ποιεῖται δὲ καὶ παῖδας οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, οὔτε δι' ἕτερόν τι τῶν αὐτῶν προσηκόντων ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναί τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἰόντε, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γεννωμένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.*

Digitized by Google

Offenbar ist das in Rede stehende Fragment des Heraklit bei Clemens eben nur eine ganz ähnliche Schilderung dieser fatalen Schuld, die die Väter uns geliehen und die wir abzahlen müssen, was Plutarch hier mitten unter heraklitischen Ideenreihen als ein altes Dictum anführt[1]), wodurch sich also gewiß bestätigt, daß in unserm Bruchstück nicht an ein Sterbenwollen der Menschen zu denken ist. Sondern diese fatale Schuld ist eben die Ironie des Lebens und der Menschen und in diesem Sinne schildern sie trefflich die kurz zusammengedrängten Gegensätze des heraklitischen Bruchstücks, das wahrscheinlich auch Plutarch a. a. O. mit im Auge hatte. In der That aber ist die Entrichtung dieser fatalen Schuld doch nur *ἀνάπαυλα*, Erholung.

Ferner sehe ich nicht ab, warum Schleiermacher den Herausgebern des Clemens hierin folgend, das *ἐπειδάν*, das er auch deshalb in ein *ἔπειτα* verwandeln muß, als zu dem heraklitischen Bruchstück gehörend betrachtet. Es scheint mir dies Wort vielmehr nur dem Clemens zuzugehören und das *φησί* zu regieren, mit dem Bruchstück selbst aber auch nach Clemens Absicht gar nichts zu schaffen zu haben. Ich interpungire also: *Ἡρ. γοῦν κακ. φαιν. τ. γεν., ἐπειδάν*[2]) *φησι „γενόμενοι“ κτλ.*, und übersetze demnach die ganze Stelle: „Heraklit scheint zu schelten die Genesis, wenn er sagt: „Sie wollen leben, da sie doch geworden sind, den Tod zu haben oder vielmehr auszuruhen, und Kinder hinterlassen sie, daß denen der Tod werde“.

Die *ἀνάπαυλα* ist also nach allen diesen Bruchstücken die ununterbrochene reine Bewegung, die nicht durch das feste Sein aufgehalten wird; sie ist der Rückgang in die *ἁρμονία ἀφανής*, deren Gegensatz die sinnliche und daher gehemmte Harmonie ist. Sie ist also nichts anderes, als was uns Diogenes oben als *ὁμολογία* und *Εἰρήνη* bezeichnet; sie ist nichts anderes, als der in seiner Gegensätzlichkeit gegen den Weg nach Unten gedachte und festgehaltene Weg nach Oben selbst. Die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* sind zunächst reine Gegentheile gegeneinander. Der Eine ist das Nicht, der Tod des Andern. Das Leben der *ὁδὸς κάτω*, die das in das

1) Die Vindication dieser Stelle Plutarchs als einer heraklitischen resp. die obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes im Sinne dieser plutarchischen Worte erhält auch noch eine erhebliche Bestätigung dadurch, daß wir dieselbe Sentenz, die wir in dem Fragmente erblicken, als ein den Stoikern sehr geläufiges und von ihnen gefeiertes Adagio wiederfinden, s. Epictet. Dissert. I. c. 1. fin.: — — Ich werde sterben. Wie? Wie es ziemt dem „*τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα*“ und die von Upton hierzu citirten Parallelstellen.

2) *ἐπειδάν* dient bekanntlich immer nur dazu, fremde Meinungen und Vorstellungen anzuführen.

Digitized by Google

Sein führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον), das Entstehen des Einzelnen ist, ist der Tod der ὁδὸς ἄνω, welche das Vergehen des Einzelnen und daher die Geburt des allgemeinen Processes des Werdens, somit des allgemeinen und göttlichen Lebens ist, und umgekehrt. Der Weg nach Oben aber, als dieser Rückgang in die reine ungetrübte allgemeine Negativität, als dies durch kein Sein, welches in ihm nur zum verschwindenden und aufgehobenen Momente herabgesetzt ist, aufgehaltene Werden und Bewegung ist das höchste Princip, das Heraklit gekannt hat. Nur dieses Princip konnte er also meinen, wenn er sich des populären sinnlichen Namens: Gott im Allgemeinen bediente. An den Göttern des Volksglaubens als solchen hatte er keinen Theil[1]). Zugleich aber sind ὁδὸς ἄνω und κάτω, Vergehen und Entstehen, weil sie diese reinen Gegensätze des Begriffs sind, eben darum wieder identisch mit einander und stets ineinander umschlagend. Im Begriff des Werdens selbst liegt wesentlich dies: perennirend zum Sein zu werden (den Weg nach Unten einzuschlagen); dies gewordene Sein ist aber nur daseiendes Werden, d. h. es ist nur das sich wieder aufhebende Dasein der Bewegung, der Rückgang in den Weg nach Oben. Deshalb kann, was das Vergehen oder der Tod des einen ist, z. B. des allgemeinen Werdens, ebensogut als die Geburt des Andern, als das Entstehen des bestimmten sinnlichen Seins, und umgekehrt wieder der Weg nach Unten des reinen Werdens als der Tod der ungetrübten Bewegung, damit aber auch zugleich als der Weg nach Oben des wirklichen sinnlichen Seins ausgesprochen werden.

Diese Gedankenreihe drückt uns denn auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl hierüber erhaltener Bruchstücke aus. Einleiten wollen wir sie durch eine Stelle des Maxim. Tyr., in welcher er den Sinn heraklitischer Lehre sehr gut erkannt hat[2]): „ὁρᾷς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθοράν, τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δέ σωτηρίαν, τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων θανατὸν, ἀποθνησκόντας δε τὸν ἐκείνων ζωήν". „Du siehst nun die Zustände (Leiden), die du Untergang nennst, urtheilend nach dem Wege der Fortgehenden, ich aber Rettung (Erhaltung) urtheilend nach der Folge der Kommenden. (Denn die ὁδὸς ἄνω ist nur beständiges Umschlagen in die ὁδὸς κάτω, wie Max. Tyr. weiß

1) Man sehe z. B. in § 10 u. 11 die dies scharf genug aussprechenden Bruchstücke, in welchen er gegen Volksglauben und Cultus polemisirt.

2) Dissert. XLI. p. 285. ed. Reiske.

Digitized by Google

und hier andeutet, die Aufhebung der Schranke, der Bestimmtheit ist sofort wieder Setzen einer neuen Schranke, Erzeugen einer neuen Bestimmtheit.) „Du siehst den Wandel der Körper und der Zeugung, den Wechsel der Wege nach Oben und Unten nach Heraklit und wiederum diese lebend jener Tod, sterbend aber jener Leben". Die hervorgehobenen Worte gehören Heraklit selbst an, wie uns eine Reihe von Bruchstücken zeigt, von denen zuerst hier stehe das bei Herakleides[1]): „*ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος — — φησι: „θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν*", woraus Schleiermacher nach Fabricius Vorgang aus bald folgenden Stellen gut hergestellt hat: „*ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί· θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες*" *κτλ.*: „Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen lebend jener Tod, sterbend jener Leben". So heißt es auch bei Maxim. Tyr. an einer andern Stelle[2]): *σκόπει καὶ τοῦ Ἡρακλείτου* (wie Reiske aus *τὸν Ἡράκλειτον* verbessert) „„*θεοὶ θνητοί, ἄνθρωποι ἀθάνατοι*"" und bei Clemens[3]) *ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος: „Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι*". „Die Menschen (sind) Götter, die Götter Menschen". So läßt auch Lucian[4]) den Heraklit auf die Frage des Käufers: „Was sind die Menschen" antworten: „sterbliche Götter" und auf die Frage: „Was aber die Götter?" Unsterbliche Menschen" (*τί δαὶ οἱ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. Τί δαὶ οἱ θεοί; Ἄνθρωποι ἀθάνατοι*[5]), welche Stelle Schleiermacher vorzüglich zur Bestätigung seiner Emendation des Bruchstücks bei Herakleides hätte anführen können, da sie mit diesem am wörtlichsten übereinstimmt. — Der Grund aber, nach welchem die Götter unsterbliche Menschen und die Menschen sterbliche Götter sind, liegt sehr deutlich in den dieser Sentenz bei Herakleides hinzugefügten Worten Heraklits: „Sterbend jener Leben und lebend jener Tod", die wir auch sonst noch oft finden, wie, außer in der Stelle des Maxim. auch noch bei Hierokles[6]): „*ἔνθα καὶ*

1) Alleg. Hom. p. 442. ed. Gal. p. 84. ed. Schow.

2) Dissert. X. p. 175. Reiske.

3) Paedagog. III. c. 1. p. 92. Sylb. p. 251. Pott.

4) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 97. ed. Bip.

5) Auch Basilius Magnus, de legend. Gentil. libr. Oratio ed. J. H. Maj. Francof. 1714 p. 33 spielt auf dies Philosophem Heraklits an: dem Herakles habe die Tugend einerseits unendlichen Schweiß zu Wasser und Land und andrerseits als Lohn dafür in Aussicht gestellt, Gott zu werden, *θεὸν γένεσθαι, ὡς ὁ ἐκείνου λόγος.*

6) In Carm. aur. p. 186. ed. Cambridge; vergl. auch Hierocl. de provid. p. 250.

Digitized by Google

λέγεται ὀρθῶς ἀπὸ Ἡρακλείτου ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“ (vorher war bei Hierokles von dem Gegenſatz der νοερὰ εὐζωΐα und der αἰσθητικὴ ἐμπάθεια die Rede) eine Stelle, in welcher uns das Perfectum τεθνήκαμεν, — wir ſind geſtorben der Götter Leben — eine mindeſtens ebenſo angemeſſene [1]) Form zu ſein ſcheint, als die Praeſensform ἀποθνήσκοντας*).

Die Götter ſind unſterbliche Menſchen, die Menſchen ſterbliche Götter, d. h. alſo die Subſtanz der Götter und Menſchen iſt Eine, das Werden. Aber auch der Unterſchied iſt bei Heraklit nicht überſehen. Die Menſchen leben den Tod der Götter und dieſe wiederum den Tod jener. Hier muß man ſich nur durch den Namen Götter nicht irre machen laſſen, ſondern darauf ſehen, was doch dem Heraklit der Gott in ſeiner adäquaten Form geweſen iſt. Er war ihm aber eben nichts Anderes, als die reine Negativität, als die ungetrübte proceſſirende Identität des Gegenſatzes [2]).

---

1) Ja, dem Sinne nach eine noch angemeſſenere. Als authentiſch wird ſie übrigens auch durch die offenbar ganz wörtlich und mit φησί eingeleitete Anführung in der unten anzuführenden Stelle des Philo (I. p. 65. ed. Mang.) beſtätigt. So daß Schleiermacher nicht ganz Recht hat zu glauben (p. 499), die Participialformen bei Herakleides wären ächter. Es verhält ſich damit vielmehr ſo: Das Fragment bei Herakleides iſt nicht identiſch mit dem bei Philo. Das Erſtere bezieht ſich auf die Götter und Menſchen, das Andere ſagt daſſelbe von dem Verhältniß der Seelen und Menſchen aus; dem Sinne nach, wie wir ſehen werden, identiſch, ſind es dennoch formell verſchiedene Bruchſtücke. Das bei Heraklit von den Göttern handelnde Fragment ſcheint in Participialformen gehalten geweſen zu ſein, wie Herakleides es berichtet. Das von den Seelen handelnde Fragment bei Philo aber ſetzt offenbar mit ebenſo vielem Recht das Präſens ζῶμεν dem Perfectum τεθνήκαμεν, das Leben der Menſchen dem Geſtorbenſein der Seelen gegenüber. Und dieſe Form hat Hierokles dann aus dem philoniſchen Fragment in das von den Göttern hinübergenommen.

*) Dies zeigt ſich jetzt auch an der Form, in der ſich das Fragment bei Pſeudo-Origenes findet IX, 10. p. 282: Λέγει δὲ ὁμολογουμένως τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν διὰ τῶν τοιούτων λόγων „Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες“.

2) Und da deren Symbol, wie wir ſpäter ſehen werden, auch das Feuer iſt, ſo könnte in dieſem Sinne auch das Feuer Gott genannt werden, wenn es nur in dieſem Sinne gemeint hätte Clem. Alex. Cohort. ad Gent. V. p. 19. Sylb. p. 55. Pott.: „θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος“; vgl. Boëthius de Diis et Praesensionibus ap. Joh. Lydus de Ostentis ed. Hase p. 350: Dii qui sint? ex igni sint, ut credit Heraclitus; Augustin. de Civit. Dei VI. c. 5. T. V.

Digitized by Google

Daß dieſe ſtirbt, heißt ſoviel als ſie ſchlägt den Weg nach Unten ein, der zum Sein, der Geburt der beſtimmten endlichen Exiſtenz führt (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον* bei Diog.). Somit wird denn das Abſolute, das rein Ideelle und Seeliſche, verendlicht und tritt in das Element des Beharrens ein; es iſt jetzt der verendlichte Gott, das ſeiende Werden, die ſichtbare Harmonie des Gegenſatzes. Und zwar iſt dieſer Unterſchied und dieſe Entäußerung, die Gott auf ſich nimmt, indem er ſich verleiblicht, das reine Werden, indem es in das Sein tritt, ſo groß, daß trotz der Identität der Subſtanz, nach welcher die Menſchen nur geſtorbene Götter ſind, ſich dennoch ſelbſt der weiſeſte Menſch zu Gott nur etwa verhält, wie auch der ſchönſte Affe zum Menſchengeſchlecht. Dies bezeugt Plato[1]): „Du weißt nicht, o Menſch, daß ſich wahr verhält des Heraklits Ausſpruch, wie auch der ſchönſte Affe häßlich iſt im Vergleich mit dem Menſchengeſchlecht; — — — und ſagt nicht der Heraklit, den du anführſt, auch dieſes, daß auch der weiſeſte Menſch gegen den Gott ein Affe erſcheint an Weisheit und Schönheit und in allem Anderen?"

Und deshalb, als dieſe Sichſelbſtentfremdung und dieſes Außerſichkommen des Göttlichen oder des reinen Werdens, iſt die Geburt überhaupt *ἀδικία*, Unbill, wie ſchon Anaximander das Beſtehen des Endlichen überhaupt *ἀδικία* genannt hatte (ſiehe III. Capitel oben p. 45 sqq.) und ganz richtig iſt; was Plutarch an einer bisher überſehenen Stelle, auf Ausſprüche wie die eben durchgenommenen deutend, ſagt[2]): *Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡρά-*

---

p. 195. ed. Leyd. an ex igni sunt (dii) ut credit Heracl., ein Thema, das die Kirchenväter überhaupt ſehr abreiten, vgl. Tertullian. adv. Marc. I. p. 439. ed. Rigalt. und de praeser. Haeret. p. 232. d. etc.

1) Hipp. Maj. p. 289. a. p. 154. Heind.: *ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ γένει συμβάλλειν· — — — Ἦ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταὐτὸν τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγεις, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.*

2) Terrestr. an aquat. anim. p. 964. E. p. 913. Wytt. — Wenn es überhaupt noch eines Bezuges auf einzelne Stellen bedürfte, ſo hätte aus dieſer Stelle des Plutarch H. Ritter, p. 117. u. p. 118 sqq., erſehen können, wie ſehr er, indem er jenen Bericht des Diogenes bezweifelt und in den Gründen, die er dafür anführt, daß dieſer dem, was wir ſonſt über Heraklits Lehre wiſſen, angeblich widerſpreche, dieſe Lehre gänzlich verkennt! Auch bei Plutarch wird bloß die Sphäre des Seins im Gegenſatz zu dem reinen Unſterblichen, aber auch dieſe ganze Sphäre der Natur als ſolche, *ἀδικία* genannt und Krieg, wie auch Diog. nur das zum Sein führende Moment (*τὸ δ' ἐπὶ γένεσιν ἄγον*), den Weg nach Unten, als Krieg qualificirt. Dieſem mit der Natur ſelbſt identiſchen Krieg wird bei Plutarch nach Heraklit ein anderes Unſterbliches entgegengeſetzt, welches im Gegenſatz zu dem

Digitized by Google

κλειτος — — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδ' εἰλικρινὲς ἔχουσαν, διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου". „Empedokles und Heraklit, — — oftmals beklagend und ſchmähend die Natur als eine, die da Nothwendigkeit und Krieg ſei und nichts Ungemiſchtes noch Lauteres habe und durch viele und ungerechte Leiden (Zuſtände) zu Stande gebracht werde; weshalb ſie auch ſagen, daß ſie ihre Entſtehung aus der Ungerechtigkeit ſelbſt erlange, indem mit dem Sterblichen das Unſterbliche ſich eint".

Gemiſchten und Unlauteren, das die Natur nach Heraklit, wie Plutarch ſagt, zum Krieg ſtempelt, ein reines und ungemiſchtes Unſterbliches ſein muß, ganz wie bei Diogenes das als Friede und Uebereinſtimmung bezeichnete zur Aufhebung führende Moment des Gegenſatzes (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ἄγον*) oder der Weg nach Oben. Wenn Heraklit keine höhere ideellere Einheit des Gegenſatzes gekannt hätte, als die in der Natur, ſo hätte ihm die Natur nicht *ἀδικία*, ſondern die Gerechtigkeit und das Höchſte ſelbſt ſein müſſen. Kannte er alſo eine ſolche reinere Einheit der Gegenſätze, als ſie ihm im Sein überhaupt (das Feuer alſo mit eingeſchloſſen) möglich war, ſo war nichts angemeſſener, als dieſe als Friede und Uebereinſtimmung mit ſich im Gegenſatz zu der von vornherein als Widerſpruch und Krieg beſtimmten Natur zu bezeichnen, als reine unſichtbare Harmonie, im Gegenſatz zu der unreinen ſeienden Harmonie zu beſtimmen, wie er es in der That in dem wichtigen Fragment von der *ἁρμονία ἀφανής* gethan hat. Und daß der Krieg, wenn er auch bloß dem Weg nach Unten, der Geneſis, zugetheilt wird, deshalb nicht aufhört Einheit der Gegenſätze zu ſein, iſt aus dieſer Stelle des Plutarch ſehr leicht zu erſehen. Denn auch in dieſer wird die Geneſis als Krieg und gerade nur deshalb beſtimmt, weil ſie Einheit des Unſterblichen und Sterblichen, alſo gleichfalls und principiell Einheit der Gegenſätze, aber in unangemeſſener Form iſt. Aber Einheit der Gegenſätze iſt ſie darum erſt recht und ſogar ſich ſelbſt widerſprechende, während die reine ideelle Einheit *ἀνάπαυλα* iſt. Wenn man ſelbſt den philoſophiſchen Begriff des Werdens und mit ihm den eigentlichen Charakter heraklitiſcher Lehre nicht erfaßte, ſo hätte man doch ſoviel immer noch ſehen ſollen, daß Heraklit eine doppelte Einheit von Gegenſätzen gekannt hat, daß ihm nämlich alles Seiende Einheit des **Seins** und der Bewegung war, daß ihm aber zum Unterſchiede von dieſer ſeienden und aufgehaltenen Bewegung, die reine Bewegung als ſolche, die gedachte Bewegung, auch noch Einheit von Gegenſätzen ſein mußte, ſonſt wäre ſie überhaupt gar keine Bewegung geweſen. Und war ihm auch dieſe gedachte und deshalb unaufgehaltene Bewegung Einheit von Gegenſätzen, ſo mußte ihm dieſe Einheit als adäquate erſcheinen, als reine und ungetrübte, die er ſomit als Uebereinſtimmung mit ihrem eigenen Begriff bezeichnen konnte, während er jene im Seienden ſtattfindende aufgehaltene Bewegung nur als Widerſpruch und Krieg bezeichnen konnte und mußte.

Digitized by Google

Die ganze Sphäre des Seins, die Geneſis ſelbſt, iſt alſo von vornherein ἀδικία, d. h. Entäußerung, Abfall des Göttlichen von ſich ſelbſt, und nur durch dieſe Einigung des Göttlichen mit dem Sterblichen, durch die Form des feſten Seins, welche die reine Negativität des Gegenſatzes annimmt, durch dieſe Unbill, welche das reine Werden, dieſe proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein erleidet, indem es ſelber zum Sein wird, gelangt die Natur, die eben deshalb Krieg iſt, überhaupt zur Exiſtenz.

Daß andererſeits der in die Endlichkeit gerathene Gott, die in das Sein gefallene reine Bewegung [1]) oder der Menſch, wieder ſtirbt, heißt alſo nichts Anderes, als daß das Göttliche als ſolches, die reine Negativität, der ungetrübte Proceß des Wegs nach Oben, durch den Tod des Seins wieder auflebt. — Es ſind ſo dieſe Sätze von den Menſchen, die den Tod der Götter, und den Göttern, die den Tod der Menſchen leben, von den Menſchen, die geſtorbene Götter und von den Göttern, die unſterbliche Menſchen ſind, nur Schilderungen des Wegs nach Oben und Unten, den die reine Bewegung durchläuft und der durchaus nicht blos die Verwandlungsſtufen der Elemente, wie die Bearbeiter Heraklits immer angenommen haben, bezeichnet (cf. §§ 20 u. 27.), ſondern für alles Leben, auch das des Gottes und der Seele und ſeine Phaſen, die abſolute Form bildet; es ſind nur nähere Beſchreibungen deſſen, was uns oben Stobaeus (Ecl. Phys. p. 906) ſchon geſagt hat: die Seelen durchlaufen den Weg nach Oben und Unten und das Verharren in ihnen iſt Mühe und das Umwandeln bringe Erholung [2]).

Wie bei Stobaeus der Weg nach Oben und Unten ausdrücklich der Seele oder des Gottes Stadien darſtellt, ſo zeigt dies ebenſo beſtimmt der Bericht des Diog., nach welchem dieſer Weg das abſolute Geſetz für alles Daſein und für alle Bewegung iſt, wenn auch Diog. ſelbſt, indem er unmittelbar daran den Elementarproceß reiht, höchſt wahrſcheinlich ſchon den Irrthum der modernen Bearbeiter theilte, daß der Elementar-

---

1) τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν, wie Porphyr. de antro nymph. c. X. p. 257. Holst. vom heraklitiſchen Niederſteigen der Seelen ſagt.

2) Vgl. Macrob. Somn. Scip. II. c. 15. p. 179. ed. Bip.; Athanas. c. gent. c. 33. T. I. p. 26. Petav. — Wenn es dann bei den Stoikern heißt, z. B. Marc. Antonin. IV. 42: οὐδέν ἐστι κακὸν τοῖς ἐν μεταβολῇ γενομένοις· ὡς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐκ μεταβολῆς ὑφισταμένοις (cf. id. IX. 21., VII, 23.), ſo erkennt man hierin ſowohl noch den heraklitiſchen Quell, als auch ſchon die ſich bis zu Gemeinplätzen treibende Verflachung des tieferen heraklitiſchen Sinnes, die bei den Stoikern mit den Philoſophemen des Epheſiers vorgeht.

Digitized by Google

proceß, der bei Heraklit nur eine Specification seines allumfassenden Wegs nach Oben und Unten ist, allein die ὁδ. ἄν. κάτ. darstelle.

Die reine Bewegung also, indem sie ins Sein tritt, das rein Seelische, indem es den Weg nach Unten einschlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Verharren der Seele ist, ist somit auch ihr Grab, und sie stirbt der Körper Leben, lebt der Körper Tod.

In diesem Zusammenhange und mit dieser Erklärung geben uns nun viele Schriftsteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod, sterbend jener Leben", so daß die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und Mensch, hier Seele und Leib sind[1]). Da muß man sich aber sehr hüten, zu glauben, als sei dies nun dem Sinne nach verschieden von dem Vorigen. — Der Gegensatz von Seele und Leib ist dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Mensch. Und wenn ihm nicht die Substanz der ψυχή gleichbedeutend mit Gott gewesen sein sollte, so ließe sich — von allem Anderen abgesehen — nie begreifen, wie er die Menschen gestorbene oder sterbliche Götter (d. i. verleiblichte Seele) nennen konnte. So daß wir uns nicht zu erklären vermögen, wie Schleiermacher dies so Naheliegende übersehen und sich (p. 498—502) gebehrden konnte, als sei der Sinn der heraklitischen Worte, wie er in den oben angeführten Stellen gebraucht wird, ein irgendwie andrer als in den jetzt folgenden. Zuvor aber stehe zum Beweise dieser absoluten Identität von Seele und Gott bei Heraklit noch eine Stelle des Aristoteles, in welcher uns ausdrücklich bekundet wird, daß in der That die ψυχή diese Würde bei Heraklit eingenommen und eine seiner Ausdrucksformen für sein absolutes Princip gewesen sei.

---

1) Und ebenso identisch damit ist das nach demselben Schema ausgesagte Leben und Sterben des Feuers und Wassers, worüber später bei der Verwandlungslehre der Elemente. Es existirt nach Heraklit kein Unterschied im physischen und geistigen All. Der Leib und das Feuchte sind ihm identisch und ebenso ψυχή und πῦρ nur identische Symbole der reinen Bewegung und ihre erste, damit aber schon seiende, aufgehaltene, Verwirklichung zugleich. Es ist dies ein consequenter Mangel der heraklitischen Philosophie. Es war ihm eben nur der Eine Gegensatz in Allem vorhanden, und darum gerade floß ihm Physisches, Theologisches und Ethisches unterschiedlos durchsammen.

Digitized by Google

§ 6. Die Seele als ἀναθυμίασις; der allgemeine Proceß.

Die am Ende des vorigen § bezogene Stelle des Aristoteles (de anim. I, 2. p. 405.) lautet: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.* „Heraklit sagt, daß die *ἀρχή* (Urprincip) die Seele sei (nämlich die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere zusammentritt) und das Unkörperlichste und immer Fließende". Wir sehen also die Seele hier als das dem Sein enthobenste, immer in der Idealität des Werdens begriffene (*ἀεὶ ῥέον*). Und wie uns Simplicius oben sagte, daß die Gegensätze (*τὰ ἐναντία*) dem Heraklit *ἀρχή* sind, d. h. das, was diese bei Heraklit nicht vorkommende aristotelische Bezeichnung unter diesem Ausdruck versteht, so schreibt hier Aristoteles dieselbe oberste Würde, welcher im religiösen Kreise die Vorstellung von Gott entspricht, der Seele zu, und mit demselben Recht, da sie als das Unkörperlichste [1]) und immer Fließende, eben die reinste Einheit von Sein und Nicht, der absolute Proceß ist.

Diese Stelle des Aristoteles lehrt uns aber auch durch die erklärende Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν κτλ.*, was es denn in der That für eine Bewandtniß mit der Seele bei Heraklit gehabt hat, und welches sein weder von Schleiermacher noch seinen Nachfolgern erkannter Begriff von derselben war.

1) Mit Unrecht meint daher auch ein großer Gelehrte (Böckh in Creuzer und Daubs Studien 1807. T. III.), daß der Superlativ *ἀσωματώτατον* a. a. O. nicht wörtlich genommen werden dürfe und das heraklitische Urprincip ein irgendwie materielles sei. Daß letzteres nicht der Fall, hat wohl unsere ganze Darstellung schon bisher gezeigt und muß es ferner zeigen. Es darf überhaupt nicht übersehen werden, daß das *ἀσωματώτατον* gar nichts anderes und gar nichts mehr besagt, als auch das durch so unzählige Stellen verbürgte *ἀεὶ ῥέον*. Denn dieses drückt, wie sich uns bei den Fragmenten vom Fließen evident ergeben wird, nur dieselbe absolut unkörperliche Idealität des Werdens, dieselbe reine Vermittelung von Sein und Nicht aus, wie auch das *ἀσωματώτατον*.

Digitized by Google

Die Seele sei nämlich, sagt Aristoteles, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere (alles Seiende) zusammentritt. Diese nicht mit „Dampf" und „Dunst" wie bisher üblich zu übersetzende *ἀναθυμίασις* ist nicht selbst eine bestimmte seiende Form des Sinnlichen, sondern, wie wir später an mehreren Orten noch näher sehen werden, hier aber anticipiren müssen, und wie sich übrigens auch aus der aristotelischen Stelle schon hinreichend deutlich ergiebt, nur die feurige Verflüchtigung des Seienden, d. h. die Aufhebung des Einzelnen in den allgemeinen Proceß der Bewegung. Sie ist gar nichts Anderes, als auch die *ὁδὸς ἄνω* oder die *ἐκπύρωσις* ist, nämlich die Aufhebung des sinnlichen bestimmten Seins selber und damit zugleich die Vermittlung desselben mit dem realen allgemeinen Werden (cf. § 23, wo ihr physischer Inhalt näher zu Tage treten wird).

Sie ist ihm nur wie das Feuer ein anderes reales Bild, in welchem er die absolute Negativität, das perennirende Sichaufheben des Seins, zur Anschauung und zum Ausdruck brachte. Sie ist nur der personificirte Uebergang, in welchem die im Seienden vorhandene Negativität durchbricht[1]), das Seiende jede einzelne feste Form auflöst und in den allgemeinen Werdensproceß mündet[2]). Sie ist somit auch identisch mit dem

---

1) Vgl. Hegel Gesch. der Ph. I, 311.

2) Wir beeilen uns übrigens zu erklären, daß wir es keineswegs für ausgemacht betrachten, daß der Name der *ἀναθυμίασις* in dem Werke des Ephesiers selbst vorgekommen ist. Vieles spräche dafür; der abstracte Ausdruck aber dagegen. Soviel aber scheint uns unzweifelhaft, daß jedenfalls schon früh bei den Heraklitikern und zwar auf Grund irgend einer bei dem Ephesier selbst vorhandenen Basis*) dies Wort in Umlauf gewesen und bei ihnen von Aristoteles vorgefunden worden ist. Ist die *ἀναθυμίασις* kein von Heraklit selbst gebrauchtes Wort, so würden zwar schon hierdurch alle die Mißverständnisse, die durch diesen Ausdruck und seine spätere Auffassung über die Lehre des Ephesiers sich eingeschlichen haben, ihre obligatorische Verbindlichkeit verlieren. Aber auch dann bleibt erforderlich, zu zeigen, was durch mehrfache Untersuchungen an verschiedenen Orten geschehen wird, was denn bei Heraklit selbst jener *ἀναθυμίασις* zu Grunde liegt und welchen Sinn Aristoteles in jener Stelle damit verbindet, sowie ferner, wie sich daraus die stoische *ἀναθυμίασις* gebildet hat.

---

*) Nicht überflüssig gemacht, aber doch auf das frappanteste bestätigt werden jetzt unsere im Verlauf an verschiedenen Orten folgenden Untersuchungen über die *ἀναθυμίασις* durch ein Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10., welches zugleich zeigt, daß wirklich das Wort *ἀναθυμίασις* eine ganz concrete Grundlage bei Heraklit selbst hat, ohne doch in dieser abstracten Form — an der wir oben mit Recht Anstoß nahmen — bei ihm gebraucht worden zu sein: „*Ὁ θεὸς*

Digitized by Google

ſpäter durchzunehmenden *περιέχον φρενῆρες*, dem allgemeinen Vernünftigen, welches gleichfalls nur dieſer ununterbrochene Wandel und abſolute Proceß alles Seins iſt. Ja ſie iſt jedenfalls ein conſequenterer und dem Heraklit noch eher zuzutrauender Ausdruck als *περιέχον*, weil dieſes das nur im ungehemmten Werden des Seins beſtehende Allgemeine als ruhiges und ſeiendes auszuſprechen ſcheint, woher auch der Irrthum der Bearbeiter Heraklits fließt, welche in Folge deſſen für daſſelbe eine beſondere örtliche Region angenommen haben. Bei der *ἀναθυμίασις* dagegen iſt es im Namen ſelbſt ausgedrückt, daß ſie nur Proceß und Uebergang aus dem Sein iſt. Nur wenn ihm die *ἀναθυμίασις* dieſe reale allgemeine Vermittlung, der Durchbruch der in dem Einzelnen vorhandenen Negation in die allgemeine Bewegung war, konnte Ariſtoteles die Seele mit der *ἀρχή* und ſie, die *ἀναθυμίασις*, wiederum mit der Seele bei Heraklit identificiren und ſagen, ſie ſei ihm das Allerunkörperlichſte und immer Fließende und das, aus welchem alles Andere entſteht, d. h. alſo das reine niemals verharrende und ſomit in ſeiner Allgemeinheit ſelbſt nie daſeiende Werden, durch und aus welchem alles Einzelſeiende immer iſt und wird. Denn nur von dieſem Proceß der allgemeinen Bewegung wiſſen wir, daß er dieſe Stellung bei Heraklit gehabt hat; es iſt derſelbe Begriff, den er mit ſo vielen Namen, als Feuer, Fluß ꝛc. bezeichnet; aber auch nichts im Begriffe hiervon Verſchiedenes könnte nach ihm ſo definirt werden, wie es hier Ariſtoteles mit der *ψυχή* und *ἀναθυμίασις* thut, als *ἀρχή* und als das ſelbſt unſinnliche Princip, aus welchem das Sinnliche ſein Sein hat.

Es ergiebt ſich aber aus dem Bisherigen von ſelbſt, daß Heraklit bei der Seele in dieſem Sinne nicht an die individuelle Seele gedacht haben kann, ſondern daß ſie ihm als dieſe ſchlechthin allgemeine proceſſirende Bewegung eben nothwendig das allgemeine Leben, allgemeine Seele oder wie ſie die Stoiker nannten, Weltſeele war. Ob Heraklit dieſen den

---

ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός". „*Ἀλλοιοῦται δὲ ὥκως περ ὁκόταν συμμίγῃ* [*θύωμα*, wie Bernays das hier ausgefallene Wort richtig ergänzt] *θυώμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου*". „Der Gott iſt Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden ꝛc. Es geht Alles in einander über wie wenn Räucherung mit Räucherung man miſcht". Aus dieſem höchſt expreſſiven und wahrſcheinlich häufig wiederkehrenden Bilde — gewiß hat Heraklit auch das Verbum *θυμᾶσθαι* gebraucht — iſt die *ἀναθυμίασις* geworden. Ihre Bedeutung aber iſt, wie die Stelle frappant zeigt, nur das *ἀλλοιοῦσθαι* von Allem, d. h. alſo, ganz wie wir oben anderweitig nachweiſen, der objectivirte Uebergang (vgl. beſ. § 23).

Digitized by Google

Stoikern dann so geläufigen Ausdruck „Weltseele“ gebraucht hat, ist gleichgültig. Wir glauben es übrigens nicht, obwohl sich just zwingende Beweise dagegen nicht finden. Aber den Begriff dieser Weltseele hat er aufs Klarste entwickelt. Die allgemeine Bewegung ist ihm das schöpferische Princip, wodurch alles Einzelne ist und wird und in das es sich auflöst, und wenn er diese allgemeine, aus jedem Einzelsein immer wieder in sich rückkehrende und durch diese Rückkehr gerade sich selbst zur Fülle alles realen Daseins entwickelnde Bewegung, nach dem Zeugniß des Aristoteles, nun auch Seele nannte, so ist der Begriff der Weltseele damit ganz und gar gegeben und genau entwickelt, und Ritter ist p. 139 im Unrecht, zu meinen, er habe den Begriff der Weltseele nirgends ausgesprochen und höchstens vielleicht auf ihn hingedeutet. Von Heraklit haben die Stoiker diesen Begriff ganz und gar und haben ihn nur verflacht, indem sie die begriffliche Gegensätzlichkeit dieser Bewegung aus ihr fortließen. Hiermit hängt auch zusammen das andere immense Unrecht, das Ritter p. 139. 140, und ebenso Schleiermacher und Andere, Heraklit anthun, als sei ihm nämlich der Sitz dieser Seele in einer gesonderten Region, im obersten Umkreise der Welt gewesen.

Heraklit hat von einer solchen örtlichen Transcendenz der Weltseele, von einer solchen Verbannung derselben in eine besondere oberste und höchste Region, wofür auch kein einziges sicheres Zeugniß spricht, wie sich später deutlicher zeigen wird, gar nichts gewußt! Ihm war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Dasein, dem Begriffe des Werdens (der unsichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Processe des Weltalls, in ihrem Sichselbstvermitteln zur allgemeinen Realität[1]); sie hatte ja ihr Dasein nur darin, ununterbrochen den Weg nach Oben und Unten zu wandeln und so alle Realität aus sich zu erzeugen; sie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beständigen Umschlagen des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Alle Vorstellungen einer besondern Region der Seele oder des *περιέχον*, statt sie in dieser allgemeinen Realität zu erblicken, sind, worauf wir bei letzterer Form noch zurückkommen, nur Folgen stoisch-verflachender Auffassungen oder zum Theil eines nicht hinreichenden Unterscheidens der symbolischen Darstellungsweise und Namen Heraklits von seinem treibenden Begriff.

Einen weit helleren Blick wirft daher Schleiermacher, wenn er p. 486

1) Wir werden später sehen (§ 23) wie die *ἀναθυμίασις* und das *περιέχον* d. h. das, was beiden bei Heraklit wirklich zu Grunde liegt, in der That den die ganze Natur beständig erzeugenden realen physischen Proceß constituirt.

Digitized by Google

ſagt, daß das Feuer als der ewiglebende Quell aller Bewegung „inſofern allerdings, wiewohl wir nicht wiſſen, ob Herakleitos ſich dieſes Ausdrucks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, deſſen Leib alsdann aber ſämmtliche vergängliche Erſcheinungen ſein müßten, welche die Welt bilden"; — Worte, in denen ſich Schleiermacher zu der richtigen Einſicht von der Nothwendigkeit der Immanenz der Weltſeele bei Heraklit erhebt, wenn er auch dann wieder (p. 475) ſich zu demſelben Fehler verleiten läßt, ſie (das *περιέχον φρενῆρες*) in einer örtlich abgeſchiedenen Region zu ſuchen.

Aber auch indem Schleiermacher jenen Blick wirft, richtet er wieder (p. 486 sq.) eine arge Verwirrung dadurch an, daß er die *ἀναθυμίασις* nur für eine beſondere ſinnliche und zwar luftartige Erſcheinung, für trockenen Dunſt hält und nicht ſieht, daß es ſich mit ihr nur gerade ſo verhalte, wie mit dem Feuer ſelber, welches ja auch wie Schleiermacher ſelbſt bis zu einem gewiſſen Punkte geſehen und gegen die platten Mißverſtändniſſe der Berichterſtatter trefflich bewieſen hat, von Heraklit nicht nur als ſinnliches Feuer, ſondern auch in einem von dieſem unterſchiedenen und intellectuellen Sinne, als Symbol des abſoluten Proceſſes gebraucht wurde, was jene Berichterſtatter nicht hindert, alles von dem Feuer in dieſer Bedeutung Ausgeſagte auf jenes elementariſche zu übertragen und gegen den Unterſchied beider ſtockblind zu ſein. Von der *ἀναθυμίασις* aber hat Schleiermacher leider nicht geſehen und ſeine Nachfolger gleichfalls nicht, daß ſie ganz wie das Feuer von Heraklit oder ſeinen Schülern in dem Sinne gebraucht wurde, die objectivirte Metamorphoſe, das perſonificirte Sichaufheben und Sichvermitteln zum realen Weltproceß auszudrücken, daß ſie das Uebergehen aus jedem beſtimmten Zuſtande als ſolches bedeutet und in dieſer Hinſicht nicht unpaſſend das Wort gebildet wurde, — ein Sinn, welchen ſchon die ariſtoteliſche Stelle allein hinreichend feſtſtellt, wenn wir den Stagiriten nicht der begriffloſeſten Faſelei beſchuldigen wollen. Daß die heraklitiſche *ἀναθυμίασις* kein luftartiger Körper, wie Rauch oder Dunſt, wie ſpäter bei den Stoikern, auch ſogar nicht einmal eine ſpecielle Entwicklung aus dem Feuchten auf dem Wege nach Oben, ſondern urſprünglich vielmehr ein feuriger Verbrennungsproceß iſt und als ſolcher, wie das Feuer überhaupt, den objectivirten doppelſeitigen allgemeinen Umwandlungsproceß nach Oben wie Unten darſtellt, — davon haben ſich noch Spuren genug erhalten. Von dem feurigen Charakter der heraklitiſchen *ἀναθυμίασις* würden ſchon die Worte des Plato im Cratylos (— und wir müſſen hier auf unſere ſpäter zu entwickelnde allgemeine Auf-

Digitized by Google

faſſung dieſes Dialogs (ſiehe §§ 36 u. 37) verweiſen —) bei der Etymologie des *θυμός* von *θύειν* glühen, *θυμὸς δε ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα* (Crat. p. 419. E. p. 158. St.) eine deutliche Spur enthalten. Allein auch an andern Spuren und Beweiſen fehlt es nicht. Von dieſen wollen wir vorläufig nur auf folgende aufmerkſam machen. Von Theophraſt wird *ἀναθυμιᾶν* ſynonym mit *ἐπικαίειν* für die Thätigkeit der Sonne gebraucht, de igne, Fragm. III. T. I, p. 718. ed. Schneid.: *συμβαίνει γὰρ τὴν μὲν τοῦ ἡλίου θερμότητα λεπτὴν οὖσαν καὶ μαλακὴν — — — καὶ ὥςπερ ἀναθυμιᾶν καὶ ἐπικαίειν τὰ ἐπιπολῆς*, ganz wie Plato in jener ſpäter genau zu betrachtenden, ganz und gar heraklitiſirenden Stelle des Cratylos (p. 413. B.) ſagt, daß ſie *διαΐων καὶ κάων ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα*. — Plutarch (Sympos. III. Quaest. I, c. 3. p. 647. D. p. 633. Wytt.) gebraucht die *ἀναθυμίασις* als Ausſtrömung überhaupt, ſynonym mit *ἀπόῤῥοια*, welches wir ſpäter als einen heraklitiſchen oder mindeſtens bei ſeinen ſtoiſchen Commentatoren vorkommenden Ausdruck für ſeinen Proceß (*ἀποῤῥοή*) wiederfinden werden. An einem andern Orte dagegen braucht ſie Plutarch (cur Pythia non etc. p. 400. B. p. 639. W.) für Werden und Entſtehung überhaupt, ſynonym mit *γένεσις*[1]). Bei dem Pſeudo-Plutarch, Plac. III, 16., wird ſie, wo er von Anhängern des Plato berichtet, wieder ausdrücklich mit der *ἐκπύρωσις* identificirt und als die Thätigkeit derſelben dargeſtellt[2]), von dem echten Plutarch anderwärts wiederum — was der bisherigen Anſicht von ihr direct widerſpricht — als Entwicklung auf dem Wege nach Unten, als Uebergang aus dem *ξηρόν* in die Stufe des Feuchten nach Unten zu, identiſch mit *διάχυσις* genommen[3]), und daß ſie noch bei den älteren Stoikern ihre urſprüngliche Bedeutung nicht ganz verloren hatte, zeigt evident die Stelle Plutarchs adv. Stoic. de comm. p. 1085. A. p. 427. W., wo die Natur der Seele als *ἀναθυμίασις* definirt und dieſe *ἀναθυμίασις*, obgleich ſie daſelbſt zunächſt als Entwicklung aus dem Feuchten erſcheint, dann als der ununterbrochene Proceß des Zu- und Abſtrömens, als die beſtändig neue Einheit des Zuſammentretens und Auseinandergehens geſchildert wird, faſt mit denſelben Worten, mit welchen Heraklit ſelbſt — und zumal auch Plutarch, wo er die Theorie deſſelben entwickelt

1) — — *ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἠνίξατο τροφὴν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἀναθυμίασιν ὁ δημιουργός κτλ.*

2) *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος — — τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον, ἅλμυρόν.*

3) Sympos. Quaest. III. c. 1. p. 689. E. p. 831. M.: — — *τῷ δὲ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν βρεχόμενον καὶ μαλαττόμενον διαχύσεις ἴσχειν καὶ ἀναθυμιάσεις.*

Digitized by Google

— seinen absoluten Proceß als das Eine, welches im beständigen sich von sich Unterscheiden und Auseinandertreten sich beständig mit sich einigt, darstellt [1]).

Nirgends dagegen liegt auch nur eine Spur vor, daß die *ἀναθυμίασις*, sei es bei dem Epheſier, sei es bei ſeinen unmittelbaren Nachfolgern, die Bedeutung eines luftartigen Dunſtes gehabt habe. Vielmehr iſt die urſprüngliche Feuersnatur derſelben nicht zu beſtreiten [2]). Wollte man aber einwenden, daß die *ἀναθυμίασις* auch als feurige immer eine beſtimmte ſinnliche Uebergangsſtufe und Erſcheinung darſtellen würde, ſo ſpricht dies doch ebenſowenig gegen die ihr von uns vindicirte ideelle Bedeutung des allgemeinen, objectivirten Proceſſirens, als es gegen dieſe ideelle und abſolute Bedeutung des Feuers bei Heraklit ſpricht, daß

---

1) Plut. a. a. O. — — *ψυχῇ δὲ φύσις, ἀναθυμίασις· — — — Ἥ τε γὰρ τροφὴ καὶ ἡ γένεσις αὐτῆς ἐξ ὑγρῶν οὖσα συνεχῆ τὴν ἐπιφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἀνάλωσιν· ἥ τε πρὸς τὴν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καίνην ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξίοντος.*

2) Wie dies die bisherigen Belege darthun, ſo wiſſen wir auch aus der ariſtoteliſchen Meteorologie I, 3., daß es eine doppelte Art von Ausdünſtung giebt, eine feuchte, die er *ἀτμίς* nennt und von der er ſagt, ſie habe Waſſers-Natur (*δυνάμει οἷον ὕδωρ*) und eine andere, die er *ἀναθυμίασις* nennt und von der er ſagt, ſie habe Feuersnatur (*δυνάμει οἷον πῦρ*). Und Schleiermacher hat ſelbſt p. 387 erkannt, daß dieſe letztere ihrem Weſen nach heraklitiſch geweſen und dem Epheſier vom Ariſtoteles entlehnt ſein muß. Eine feurige Strömung war alſo die *ἀναθυμίασις*. Um ſo mehr Unrecht haben die Stoiker, welche ſie (Plut. Plac. I, 3. p. 877. C.) luftartig faſſen. Um ſo mehr Recht hat Ariſtoteles, wenn er in der oben in Rede ſtehenden Stelle (de anim.) dieſe feurige *ἀναθυμίασις* mit der *ψυχή* und *ἀρχή* identificirt, und um ſo mehr Unrecht hat Schleiermacher, wenn er ihn wegen dieſer Identification der *ἀναθυμίασις* mit der *ἀρχή* tadelt und dieſe ihre Feuersnatur vergeſſend ſie für trocknen Dunſt hält. Um ſo mehr Unrecht hat er, wenn er im Widerſpruch mit ſeiner eigenen früheren Erkenntniß, ſtatt dieſe feſtzuhalten und zu ihren Conſequenzen zu bringen, die Commentatoren des Ariſtoteles arger Mißverſtändniſſe beſchuldigt, weil ſie gerade in gewiſſer Weiſe das Richtige ſehen und die *ἀναθυμίασις* in jener Stelle des Ariſtoteles durch Feuer erklären, über welche Erklärungen der Commentatoren ſpäter (§ 33) näher gehandelt werden wird. Jener Widerſpruch Schleiermachers iſt nur eine Folge davon, daß er die Natur des heraklitiſchen Feuers überhaupt nicht im Sinne des Epheſiers erfaßt hat, als die proceſſirende Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nicht. Jene Feuersnatur der *ἀναθυμίασις* aber widerſtreitet ihrer oben angegebenen unſinnlichen Bedeutung ſchon darum nicht im mindeſten, weil dann für ſie alles in dieſer Hinſicht für das Feuer ſelbſt geltende gilt, welches dem Epheſier ja das unbeſtreitbare Symbol dieſer reinen Vermittelung oder des abſoluten Proceſſirens war.

Digitized by Google

daſſelbe Wort auch das ſinnliche Feuer bedeutet. Vielmehr glauben wir ſchon im zweiten und dritten Capitel dieſer Arbeit hinreichend gezeigt zu haben, vermöge welcher innern Gedankennothwendigkeit Heraklit ſeinen abſoluten Begriff, die reine Negativität, dieſe vollſtändige Aufhebung alles Sinnlichen immer nur in objectiv-ſeiender Form und ſomit ſelbſt wieder als Seiendes und alſo in ſinnlicher und ſeinem eigenen Begriffe unangemeſſener Weiſe auszudrücken vermochte, und wie eben dieſe ihm ſelbſt bewußte Unangemeſſenheit den reinen Proceß in ſeiender, ſinnlicher Form auszudrücken, ihn zu der unendlichen Vielheit und Abwechslung von in ihrer Bedeutung identiſchen Namen trieb.

Iſt die ἀναθυμίασις ein vom Epheſier ſelbſt gebrauchtes Wort, ſo iſt ſie, weit entfernt in der elementariſchen Reihe und Rangordnung unter dem Feuer zu ſtehen, vielmehr nur eine von ihm unter dem Treiben dieſes Begriffes erzeugte Form, um an der Bezeichnung ſeines abſoluten Princips durch Feuer dieſe Unangemeſſenheit der beſtimmten ſinnlichen Exiſtenz zu tilgen und jenes Proceſſiren als ſolches, wegen welches ihm das Feuer Bild und Darſtellung ſeines Princips war, frei für ſich und ohne Vermiſchung mit einem beſtimmten Daſein herauszuringen*).

Weil Schleiermacher, durch die ſtoiſchen Berichterſtatter getäuſcht, nicht zu dieſer wahrhaften Bedeutung der ἀναθυμίασις durchbricht, muß er denn auch den Ariſtoteles in jener Stelle des gröbſten Mißverſtändniſſes bezüchtigen und ihn in einer Weiſe behandeln, als hätte er es mit einem ſinnloſen Polyhiſtor zu thun. Uns aber hat ſich Ariſtoteles bis jetzt wenigſtens immer noch als ein zuverläſſiger Kenner heraklitiſcher Philoſophie ergeben und wird ſich uns als ſolcher wohl auch bis ans Ende bewähren.

Wie ſehr recht Ariſtoteles damit hatte, daß die ἀναθυμίασις dem Heraklit nicht eine einzelne ſinnliche Erſcheinung, ſondern nur der allgemeine Weltproceß ſelbſt, die beſtändige Vermittlung des allgemeinen Werdens iſt, das zeigt ganz evident eine von Euſebius aufbewahrte Stelle des Kleanthes, die hier ihren Platz finden müßte, da ſie die weſentlichſte Beſtätigung für den Ausſpruch des Stagiriten und die angegebene Bedeutung der ἀναθυμίασις enthält, eine Stelle, auf die wir indeß, da ſie ohnehin bald bei der Lehre vom Fluſſe anzuführen iſt, einſtweilen nur hinverweiſen wollen. Daſelbſt wird ſich denn auch noch ferner ſowohl aus dieſer Stelle, wie ſogar noch aus ſtoiſchen Berichten und aus den

*) Worte, die durch das ἀλλοιοῦται in dem oben nachträglich mitgetheilten Fragment aus Origenes wohl ſchlagend gerechtfertigt werden.

Digitized by Google

Zeugniſſen über das *περιέχον* ergeben, daß dieſe *ἀναθυμίασις* von dem Epheſier als Seele und zwar weſentlich in dem Sinne von Weltſeele gedacht und ausgeſprochen wurde.

Hier ſtehe nur noch als ein weiterer Beleg für unſere Behauptung, daß die *ἀναθυμίασις* nichts Anderes als den Proceß, die objectivirte Bewegung des allgemeinen Wandels ſelbſt bedeutet, eine Stelle des Marc. Anton. VI. § 4: *πάντα τὰ ὑποκείμενα τάχιστα μεταβάλλει καὶ ἤτοι ἐκθυμιαθήσεται, εἴπερ ἤνωται ἡ οὐσία, ἢ σκεδασθήσεται.* Es wird alſo hier mit dem in Rede ſtehenden Worte geradezu die ſich einende Bewegung der Weſenheit des Seins bezeichnet und durchaus nicht, was ſonſt die Stoiker darunter verſtehen, Uebergang in einen luftartigen Zuſtand aus einem feuchten. Es wird hier ausdrücklich die allgemeine proceſſirende Bewegung, in der alles Seiende, Exiſtirende (*πάντα τὰ ὑποκείμενα*) begriffen iſt und ſpeciell der Weg nach Oben, der Rückgang aus den Unterſchieden des ſinnlichen Daſeins in die ideelle Einheit der Subſtanz damit bezeichnet. Und die Stelle ſcheint uns um ſo gewichtiger, da es das einzige Mal iſt, daß wir dieſen dem Marc. Anton. fremden Ausdruck *ἐκθυμιάομαι* bei ihm finden.— Von dem Sinne, in welchem Heraklit das Feuer nahm, von dem Begriffe der reinen Bewegung würde ſich die *ἀναθυμίασις* gerade nur durch die Eine Nüance unterſcheiden, daß bei ihr der Begriff der Bewegung nicht in abſtract-logiſcher Beziehung, ſondern in realer oder kosmologiſcher Beziehung gedacht wird, nämlich als die ſich aus allem realen Sein, aus allen einzelnen Erſcheinungen immerfort entwickelnde und freiwerdende, aber eben dadurch wieder die ganze Fülle dieſer Erſcheinungen, das geſammte reale Weltall aus ſich producirende und ſo in beſtändiger Wechſelwirkung mit dem Inbegriff der Erſcheinungen ſtehende allgemeine Bewegung[1]). Sie iſt der „ſich durch Alles hindurchziehende Logos“, nicht aber, wie in dieſem Ausdruck (*λόγος διὰ πάντων διήκων*) der Fall iſt, nach der Seite ſeiner einfachen ideellen Einheit gedacht, ſondern nach der Seite ſeiner Entwicklung zu der Geſammtheit der Erſcheinungen. Sie iſt die als Entwicklung zum realen Weltproceſſe und darum als Weltſeele gedachte Bewegung.

Heraklit hat alſo, wo er von Seele in dem Sinne ſprach, den der Stagirit mit *ἀρχή* bezeichnet, immer nur den klar entwickelten Begriff der

1) Der entſcheidende Beweis und die phyſiſche Durchführung des hier Geſagten wird ſich in der Phyſik § 23 ergeben.

Digitized by Google

Weltſeele, der allgemeinen Seele, vor Augen gehabt, jenes Einen lebendigen Princips, das durch allen Wechſel der Erſcheinungen hindurchgeht und ihn ſelbſt erſt erzeugt, gleichviel ob Heraklit dieſe Seele auch *κόσμου* oder *παντὸς ψυχή* genannt hat oder nicht, wie er ja übrigens dieſen ſelben Begriff als den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* ausgeſprochen hat [1]). Die Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol ſeines Abſoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung [2]), der proceſſirenden Identität von Sein und Nicht.

---

1) Dieſer *λόγος* nimmt eben zum All die Stelle der *ψυχή* ein und mit gutem Rechte ſagt daher Plotinus in einer ganz herakleitiſirenden Stelle, die, wenn man *λόγος* für *ψυχή* ſetzt, ſich wörtlich in den Berichten über Heraklit wiederfindet (III, 1, 4. p. 230. F. p. 417, 1. ed. Oxon.): *Ἀλλ' ἆρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα*, „Eine das All durchwaltende Seele vollbringt Alles".

2) Jene Berichterſtatter, welche ganz ernſthaft das materielle Feuer für das Urprincip bei Heraklit nehmen, verfahren daher, wenn ſie ſchon einmal Symbol und Sache verwechſelten, wenigſtens ganz richtig, wenn ſie ſagen, die Seele habe bei Heraklit Feuersnatur gehabt, z. B. Jo. Philoponus Comment. in libb. de Anima. Venet. 1535. ed. Vict. Trincavell. lib. I. A. 4: „*οἱ δὲ* (sc. ſagten, es ſei die Seele) *πῦρ, ὡς Ἡράκλειτος, ἐπειδὴ καὶ πῦρ ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὕτως οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πυρίαν εἶναι διὰ τὸ εὐκίνητον*, in welchen letzteren Worten er ſich alſo dem richtigen Sachverhältniß ſehr nähert; und ib. B. 14: *λέγω δὴ τῷ πῦρ λέγειν τὴν ψυχὴν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται ὁ Δημόκριτος Ἡρακλείτῳ* u. ib. C. 6: *καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ πυρὸς Ἡράκλειτος κτλ.* u. ib. C. 7. u. C. 10. u. Themistius, in de anima ed. Ald. f. 67. a., Stellen, welche ſämmtlich den richtigen ariſtoteliſchen Grundſatz, das, was einem Philoſophen *ἀρχή* geweſen, ſei ihm auch das Weſen der Seele, bis zum Ueberdruß abreiten. Mehr Erwähnung verdient eine Stelle des Hermias, die von Schl. überſehen, aber um ſo bemerkenswerther iſt, als ſie gleichzeitig Luft wie Feuer als das Weſen der Seele nach andern Philoſophen anführt, von Heraklit aber angiebt, ihm ſei die Seele die Bewegung, Irris. gent. ed. Ox. p. 214: *οἱ μὲν γάρ φασιν αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὸ πῦρ, οἷον Δημόκριτος· τὸν ἀέρα, οἱ Στωϊκοί· οἱ δὲ τὸν νοῦν· οἱ δὲ τὴν κίνησιν, Ἡράκλειτος.* — Andere dagegen ließen ſich bekanntlich durch jene mißverſtandene *ἀναθυμίασις* ſo ſehr täuſchen, daß ſie, wie beſonders die Stoiker, deren Luftſeele wahrſcheinlich dieſem Irrthum ihre Entſtehung verdankt, die herakliteiſche Seele für Luft nahmen und ſo in Sache wie Symbol gleich ſehr irrten, cf. was Galen. I, 346. ed. Bas. T. V, p. 449. ed. Chart. von den Stoikern hierüber ſagt, mit Philo, de mundi incorr. p. 958. T. II, p. 508. ed. Mang. u. Tertullian., de anim. c. IX. non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anixameni, puto secundum quosdam et Heraclito, während er ſelbſt (ib. c. V.) ſie richtiger ex igni ſein läßt, cf. ib. c. XIV. p. 317. a. ed. Rigalt. u. Sextus Emp. adv. Math. X, 233., worüber unten § 22, wo den Gründen dieſer Verwirrung weiter nachgegangen wird.

Digitized by Google

Aber auch die individuelle Seele mußte er freilich mit demſelben Namen benennen, obgleich ſie ihm nicht mit jener allgemeinen Seele unterſchiedslos zuſammenfiel, ſondern zwar die erſte und reinſte Erſcheinung jener reinen Bewegung, aber damit ſchon immerhin ſeiende und ſomit in ſchlechthinnige Entäußerung von ſich ſelbſt gerathene, außer ſich gekommene Seele war, gerade wie auch das ſinnliche Feuer ſich von ſeinem intellectuellen Feuer, deſſen Symbol es iſt, unterſcheidet.

Daß Heraklit dieſen abſoluten Unterſchied von der allgemeinen und individuellen Seele auch mit vollkommenem Bewußtſein machte, iſt nicht blos bereits durch ſo zahlreiche Stellen belegt und wird im Verlauf durch noch weit mehrere belegt werden [1]), ſondern auch gewiß, wenn irgend etwas, eine Vernunftnothwendigkeit.

Wer zu dem Gegenſatz des Seins und Werdens durchgedrungen iſt, hat auch damit den Begriff des Allgemeinen und des Einzelnen erfaßt und wir werden beim Logos und dem Erkennen ſehen, wie ſcharf Heraklit dieſen Gegenſatz erfaßt hat.

Das Allgemeine und die reine Bewegung war ihm und mußte ihm identiſch ſein; ebenſo Einzelnes und Seiendes. Die einzelne Seele war ihm daher ſeiende Bewegung, d. h. eben in jene abſolute Ungleichartigkeit und Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen, in jene Entäußerung gefallen, die er mit dem Verhältniß eines Affen zu einem Menſchen vergleicht; ſie war ihm, wie Plutarch in der o. a. St. ſagte, jene ungerechte und widerſpruchsvolle und dennoch nothwendige Einheit des Unſterblichen mit dem Sterblichen.

Richtig deutet daher Theodoret a. a. O. an, daß der Tod die Befreiung der individuellen Seele von dem ihre reine Bewegung in die Schranke des Seins hineinziehenden, hemmenden Körper und ihre Rückkehr in ihre wahre Gleichartigkeit mit ſich, in die Weltſeele oder reine Bewegung ſei. — Jetzt erſt kann auch die oben aufgeworfene Frage erſchöpfend beantwortet werden, die Frage, ob denn dem Heraklit gar kein Unterſchied zwiſchen Gott und Seele, oder aber welcher, geweſen ſei.

Zwiſchen Gott und jener allgemeinen Seele war ihm nun kein Unterſchied oder richtiger und wie bereits angedeutet, kein anderer Unter-

---

1) cf. Theodoret., Graec. affect. cur. T. IV, p. 822. ed. Hal., *ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον*; cf. Plut. Plac. IV, 3. p. 623. Wytt; Nemesius, de nat. hom. p. 28. ed. Plaut. Antwerp. 1565.

Digitized by Google

ſchied als der zwiſchen dem Logos, d. h. dem einfachen Vernunftgeſetz oder Gedanken des proceſſirenden Gegenſatzes und ſeiner, aber geſammten und totalen, Realität, dem allgemeinen Wandel[1]). Beide ſind ihm nur Verſinnlichungen ſeines höchſten Begriffes, der reinen Bewegung.

Zwiſchen Gott und individueller menſchlicher Seele aber war ihm ganz derſelbe Unterſchied wie zwiſchen allgemeiner und individueller Seele oder wieder zwiſchen Gott und Menſch. Gott und jene allgemeine Seele drückten ihm dies reine Werden aus. Und zwar Gott als der reine Wandel des intelligiblen Gegenſatzes; die allgemeine Seele als die ewige über alle Beſtimmtheit ſchlechtweg hinausgehende und ſich im abſoluten Fluſſe derſelben herſtellende Bewegung des geſammten Weltalls und ſeiner kreiſenden Formen. Menſch und individuelle Seele dagegen drücken ihm dieſe zwar der Subſtanz nach noch immer identiſche aber bereits in das Element der Beſtimmtheit und des verharrenden Einzeldaſeins gerathene und dadurch in abſoluter Entfremdung befindliche Bewegung aus. Daher kommt es, daß in vielen Stellen Gott und Menſch in demſelben Sinne ſich entgegengeſetzt werden, wie Seele und Menſch, in andern wieder Gott und Seele in demſelben Gegenſatz erſcheinen können, in welchen letzteren Stellen dann aber auch immer deutlich heraustritt, daß nur von der individuellen Seele die Rede iſt. Daher kommt es denn auch, daß wie wir oben hatten, die Menſchen lebten den Tod der Götter und ſtürben der Götter Leben, andere Fragmente mit demſelben Rechte wieder ſagen, die Menſchen lebten der Seele Tod und ſtürben ihr Leben, und der Körper ſei das Grab der Seele, wo dann die Seele als jene allgemeine, Menſch aber als die individuelle und dadurch entäußerte Seele gefaßt iſt, Stellen, zu denen wir nach dieſer langen aber hoffentlich nicht überflüſſigen Abſchweifung nun zurückkehren.

---

1) Bei den Stoikern wird dieſer Unterſchied gänzlich überſehen (weil ſie den ideellen Begriff des Logos verlieren), weshalb ihnen Zeus und mundus total zuſammenfallen, während ſie bei Heraklit ſo identiſch als auch unterſchieden ſind.

Digitized by Google

§ 7. Seele und Leib. Leben und Sterben als Naturproceß.

So bezieht auf die Seelen jene Antitheſe vom Leben und Sterben Numenius ap. Porphyr.[1]), nachdem er eben einen heraklitiſchen Satz über das Flüſſigwerden derſelben mitgetheilt hat, worauf er fortfährt: *καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι* (sc. *Ἡράκλειτον*): „*ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον*“, „und an einem andern Orte ſeines Werks habe Heraklit geſagt: „wir leben Jener Tod und Jene leben unſern Tod“. Ebenſo berichtet Philo[2]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι· „„ζῶμεν τον ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δε τὸν ἐκείνων βίον““, ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος*“. „Trefflich ſagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moſes folgte: „Wir leben Jener Tod und ſind geſtorben Jener Leben“, wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele geſtorben und in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben ſei; wenn wir aber geſtorben ſind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit iſt von dem Uebel und Leichnam des mit ihr zuſammengefeſſelten Leibes“.

Dieſe Erklärung nämlich nicht nur, ſondern auch das darin enthaltene etymologiſirende Wortſpiel von *σῶμα* und *σῆμα*, wie der Leib nur das Grabzeichen der in ihm begrabenen Seele ſei, iſt echt heraklitiſch, wie ſich

1) De antro Nymph. c. X. p. 257. p. 11. van Goens.

2) Legum Alleg. lib. I. fin. T. I. p. 65. ed. Mangey. — Ganz ebenſo der armeniſche Text des Philo Quaest. in Gen. p. 360., Aucher. T. VII. p. 157. ed. Lips.: „Qua de re etiam Heraclitus, furtim a Moyse dempta lege et sententia, dixit: Vivimus eorum morte et mortui sumus eorum vita, sub aenigmate notans corporis vitam mortem esse animae; mortem autem dictam vitam felicissimam ac primam animae.

Digitized by Google

auch aus Stellen des Plato ergiebt[1]): „denn Einige ſagen auch, daß er (der Körper) das Zeichen der Seele ſei, als einer für jetzt in ihm be-

1) Cratyl. p. 400. C. p. 94. Stallb.: *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι.* cf. Plato Gorgias p. 493. A. Dieſe Lehre aber, daß der Körper das Zeichen und Gefängniß der Seele ſei, führt Plato a. a. O. ſchon auf die Orphiker zurück, cf. Phaedo p. 62. c. annott. Wyttenb. und Heindorf. — Philolaos ſchon führt dafür das Zeugniß der alten Theologen an ap. Boeckh. p. 181., cf. Lobeck Aglaoph. p. 795., cf. den Verf. des Axiochus c. 5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμὲν ψυχὴ, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ*, und endlich eine Stelle des Dio Chrysost. Orat. XXX. p. 550 sqq. Reiske mit der nach einem Codex gegebenen Verbeſſerung bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195., wo an den orphiſchen Mythos von der titaniſchen Natur der Menſchen (cf. Orph. Fragm. ex Olympiod. in Phaed. p. 509. ed. Herm.) anknüpfend geſagt wird, daß weil die Titanen den Göttern feindlich und verhaßt ſeien, auch wir ihnen nicht lieb ſeien, ſondern beſtraft und in Gefangenſchaft gehalten würden, ſo lange wir lebten, die Geſtorbenen aber als hinlänglich gezüchtigt erlöſt und befreit würden, *οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι* (sc. *τοῖς θεοῖς*) *ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγονάμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ἕκαστον ζῶμεν· τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι καὶ ἀπαλλάττεσθαι*, womit man die ſo ähnlichen Stellen über Heraklit bei Philo und Theodoretus l. l. vergleiche, ſowie die des Plato und die bald folgenden des Sextus ꝛc. Ferner aber muß man wieder mit jenen Worten des Philo und Dio Chrysost. eine Stelle des Jamblich zuſammenhalten, wo er (de Myst. Aeg. Sect. I. c. XI. p. 22. ed. Gale) über die Opfer ſpricht und ſagt, ſie geſchähen zur Reinigung der Seele und zur Minderung der mit ihr durch die Geburt in das Daſein verwachſenen Uebel, und um der Erlöſung und Befreiung derſelben von den (ſinnlichen) Feſſeln willen (*λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν*) und deswegen habe ſie mit Recht Heraklit „*ἄκεα*“ „Heilungen“ genannt, weil ſie beſtimmt ſeien auszuheilen dieſen Zuſtand des Unheils und die Seele wieder frei und unverſehrt zu machen von den Uebeln, mit welchen ſie in der Geneſis verwachſen iſt (*καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ „ἄκεα“ Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν*“). Denn nicht nur ſcheint mir dieſer von Jamblich ſelbſt angegebene Zuſammenhang jedenfalls um ſehr viel beſſer als die von Schleiermacher p. 431 aufgeſtellte, ſich gewiß in keiner Hinſicht empfehlende Vermuthung, ſondern er ſcheint mir auch, trotz alles Mißtrauens, das ſich theils mit Recht und theils mit Unrecht an neuplatoniſche Quellen knüpft und hierbei auch Schleiermacher abhält, dem Jamblich Glauben zu ſchenken, der wirklich den Worten nach echte zu ſein. Nicht nur daß Jamblich ſo beſtimmt ſpricht, daß man wirklich glauben muß, er habe es bei Heraklit ſo geleſen, ſondern der von ihm angegebene Zuſammenhang enthält ja nur faſt wörtlich, was durch die vorangehende und nachfolgende Reihe von Stellen als echt heraklitiſch verbürgt iſt und was ſich uns unten über die Darſtellung der Seelenlehre bei Heraklit ergeben wird. Und auch in dem Gedankenſyſtem des Epheſiers ſcheint mir, was Jamblich hier von ihm erzählt, wohl möglich geweſen zu ſein. Denn

Digitized by Google

grabenen". So berichtet auch Clemens[1]), dem Heraklit sei Schlaf und Tod das Niedersteigen der Seele in den Leib gewesen.

So führt uns nun auch noch Sextus Empir. aus Heraklit an[2]): *„ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι „„καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι““ ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι*[3]*, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν“.* „Heraklit aber sagt: „„sowohl Leben als Sterben ist (beides) sowohl in unserm Leben wie in unserm Tod"".

Die Erklärung aber, die Sextus auf dies Citat nun folgen läßt: „denn wenn wir leben, sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben, wenn wir aber sterben, so leben die Seelen wieder auf", — diese Erklärung, die auch wieder auf jene etymologisirende Deutung des Körpers als des Grabes der Seele bei Heraklit zurückweist, ist zwar gewiß an sich, wie wir ja aus so vielen Stellen ersehen haben, ganz richtig und echt heraklitisch, — und dennoch ist sie, wie wir glauben, nicht diejenige Beziehung, in welcher sich das den vorhergehenden Worten bei Sextus zu Grunde liegende Fragment (denn ein solches und von den bisher

---

wenn schon über ein Wort eine Conjectur gewagt werden soll, so mag Heraklit ganz angemessen seinem Begriffe die Opfer deshalb Heilungen der Seele genannt haben, weil diese mit dem Aufgeben des sinnlichen Besitzes, an dem sie hängt, zugleich ihr Fürsichsein, ihr Beharren und Festhalten an ihrer Einzelheit aufgiebt, welches ja in der That dem Heraklit im Ethischen wie im Physischen gleichmäßig das Princip des Bösen und wie ebenso unbestreitbar ist, die Entfremdung und der Abfall der Seele von sich selbst und so das Grundübel war, mit welchem die ihrer Substanz nach reine Bewegung seiende Seele dadurch, daß sie in das verharrende Dasein tritt, nothwendig zusammenwuchs. Die freiwillige sittliche Aufopferung dieses auf sich Beharrens der Seele vollbrachte ihm die möglichste Aufhebung dieser Entfremdung, ein Gedanke, den fast alle seine ethischen Fragmente (siehe § 39) zweifellos durchleuchten lassen und dessen Anwendung auch auf die Opfer schon die Consequenz des Ephesiers forderte und auch nach einem andren Fragment (§ 11), in welchem er gegen den gewöhnlichen Opfercultus polemisirt, nicht umsonst von ihm gefordert zu haben scheint.

1) Strom. V. c. 14. p. 256. Sylb. p. 722. Pott.: — — *ὕπνον τε καὶ θάνατον τὴν εἰς σῶμα κάθοδον τῆς ψυχῆς κατὰ ταῦτα τῷ Ἡρακλείτῳ.*

2) Pyrrh. Hypotyp. III, 230.

3) Auch der h. Gregor. Nazianz. in Caesar. Orat. funebr. c. 22. p. 17. de Sinner. spielt auf diese heraklitische Sentenz, daß die Körper die Gräber der Seelen seien, und die durch den Tod vor sich gehende Apotheose an: „. . *ὅτι βραδύνομεν ἐν τοῖς τάφοις, οἷς περιφέρομεν, ὅτι ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκομεν τὸν τῆς ἁμαρτίας θάνατον, θεοὶ γεγονότες*", wozu Basilius das Scholion setzt (ib. p. 50): *οὕτω γάρ τις τῶν πάλαι σοφῶν τάφους περιφερομένους ὑφ' ἡμῶν τὰ σώματα κέκληκεν.*

Digitized by Google

betrachteten formell verschiedenes muß man offenbar in ihnen erblicken) in dem Werke des Epheſiers gefunden haben dürfte.

Iſt unſere Anſicht richtig, ſo hat Heraklit in der einen bereits durchgenommenen Fragmentenreihe das gegenſeitige Leben und Sterben und ſomit Identität und Unterſchied von Menſchen und Göttern, in der zweiten Fragmentenform daſſelbe Verhältniß, ſomit ebenſo Identität und Unterſchied zwiſchen Seele und Menſch, in dem obigen dritten in der Stelle des Sextus unterlaufenden Fragment aber und der etwa zu demſelben gehörigen Reihe die Identität von Leben und Sterben als Naturproceſſe ausgeſprochen. — Daß dem Heraklit Leben und Sterben ſolche an ſich identiſche Naturproceſſe waren und ſein mußten, ergiebt ſich nicht nur aus ſeinem Grundgedanken und der Reihe der eben durchgenommenen Fragmente mit Nothwendigkeit von ſelbſt, ſondern wird ſich weiter unten noch deutlicher in vielen Formen herausſtellen, in welchen derſelbe Gegenſatz und ſeine Identität nicht mehr in metaphyſiſcher Form, als Gott, Seele und Menſch ꝛc., ſondern in rein phyſiſcher ausgeſprochen wird. Ja es unterſcheiden ſich die bereits durchgegangenen Fragmente von den das Leben der Menſchen ſterbenden Göttern und Seelen ꝛc. überhaupt gar nicht anders von dem jetzt angeführten und den hieran anzuknüpfenden Bruchſtücken, als das metaphyſiſche Ausſprechen eines und deſſelben Gedankens von dem Ausſprechen und Durchführen deſſelben Princips im Gebiete des Phyſiſchen und Phyſiologiſchen. Heraklit aber hatte, wie ſchon mehrfach entwickelt, nicht einmal von der Trennung und Verſchiedenheit dieſer Gebiete ein wirkliches Bewußtſein, und unterſchiedslos floſſen ſie ihm in das Eine göttliche Leben zuſammen, genährt, wie er ſagt, von dem Einen Göttlichen, das überall herrſcht und Alles durchwaltet. —

Daß aber Heraklit wirklich auch die phyſiologiſche Erſcheinung des Lebens mit dieſem ſelben Gedanken durchdrang und ſie ſo in ihrer Wahrheit als den abſoluten Proceß der Gegenſätze erkannte, iſt leicht zu zeigen. Derjenige, dem Alles nur der immerwährende Umſchlag in ſein abſolutes Gegentheil war, dem konnte auch das Leben ſelbſt nichts anderes als dieſer ſelbe Proceß ſein; dem mußte das Leben gleichfalls nur abſolutes Umſchlagen von Leben und Sterben ineinander ſein. Und daß es ihm in der That nichts anderes war, zeigt zunächſt evident ein Fragment bei Plutarch, von welchem nur der hierhergehörige Theil hier ſtehe[1]): καὶ ἡ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ' ἔνι (ἐστὶ?) ζῶν καὶ τεθνηκὸς — — τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀ-

1) Consol. ad. Apoll. p. 106. E. p. 422. W.

Digitized by Google

κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα“, „und wie Heraklit ſagt: „daſſelbe iſt Lebend und Geſtorben, denn dieſes iſt umſchlagend [in ſein Gegentheil] [1]) jenes und jenes wiederum umſchlagend dieſes“.

Denn ob die Worte τάδε γὰρ μεταπ. κτλ. dem Bruchſtück ſelbſt angehören, wie wir keinen Grund ſehen zu bezweifeln[2]), oder ob ſie nur eine äußerſt echte und dann jedenfalls eigene heraklitiſche Worte in indirecter Rede wiedergebende Erklärung des Plutarch ſind, — in beiden Fällen dachte ſich alſo Heraklit das Leben identiſch mit dem Sterben, und zwar gerade darum, weil jedes von beiden in ſein Gegentheil umſchlagend zum andern wird und Alles ohne Ausnahme eben nur dies iſt, in ſein abſolutes Gegentheil umzuſchlagen und nur in dieſem beſtändigen Umſchlagen, in ſeiner Vermittlung mit ſeinem Gegenſatz gerade ſein eignes Daſein zu haben*).

---

1) Wie ſehr das heraklitiſche Werden durchaus nichts Anderes war, als beſtändiges Umſchlagen in das ſtricte Gegentheil, das zeige nach ſo vielen Beweiſen endlich noch eine, weil ſie Heraklit nicht namentlich anführt, unbeachtet gebliebene Stelle des Plutarch, der bereits dieſe Einſicht in dieſe wahrhafte Natur der heraklitiſchen Bewegung vollkommen gehabt hat, während alle modernen Bearbeiter, ſich durch Worte täuſchen laſſend, ſein Werden für ein Fließen im Sinne der gewöhnlichen Vorſtellung, ſeine Bewegung für eine bloße Fortbewegung, was auch zu dem Irrthum der Ortsbewegung führen mußte, ſeine μεταβολή für die gewöhnliche gedankenloſe Kategorie der Veränderung genommen haben und ſo die ſtreng **logiſche** Natur ſeiner nur im abſoluten Umſchlagen der Gedankenmomente ineinander beſtehenden Bewegung durchaus überſehen und daher auch den ganzen Inhalt ſeines Syſtems, und wie daſſelbe in ſeiner innerſten Wurzel ebenſoſehr objective Logik als Phyſik iſt, hartnäckig mißkannt haben. Plutarch an einer Stelle, wo er ohne den Epheſier zu nennen, ſeine Philoſophie und Fragmente deſſelben erörtert, ſagt (de primo frigido p. 949. p. 843. Wytt.): ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τίς ἐστι τῶν φθειρομένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ, σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „πυρὸς θάνατος ἀέρος γένεσις“. „Da der Untergang eine Umwandlung der untergehenden Dinge in das Gegentheil eines Jeden iſt, ſo wollen wir betrachten, ob mit Recht geſagt wird, des Feuers Tod iſt der Luft Geburt“. Plutarch wußte alſo ſehr wohl, daß die heraklitiſche μεταβολή oder ſein Werden nicht ein Fluß, nicht Aenderung im vulgären Sinne, ſondern die Bewegung des Umſchlagens in das abſolute Gegentheil, des Sein in Nichtſein ꝛc. iſt.

2) Vgl. unten § 23.

*) Die einfache Aenderung des von Schl. vermutheten ταὐτό τ'ἐστι (ſtatt ἕνι) im Eingang des Bruchſtücks in „ταὐτὸ τὸ“, die Zeller p. 456, 4. vorſchlägt, ſcheint uns die beſte zu ſein. Wenn aber dieſes Bruchſtück, welches mit Ergänzung der oben noch, weil nicht unmittelbar hierher gehörig, fortgelaſſenen Gegenſätze alſo lautet: „daſſelbe iſt lebend und geſtorben und wachend und ſchlafend und jung und alt, denn ꝛc.“, von Zeller dabei alſo erklärt wird: „Das Lebende wird

Digitized by Google

Wenn die gewöhnliche Vorstellung das Leben des Individuums als das auf sich verharrende sich Erhalten des Einzelnen gegen die allgemeinen Potenzen erfaßt, so war dem Heraklit dieses scheinbare Sicherhalten vielmehr geradezu der wirkliche Tod, der Zustand des Leichnams, wie in

---

ein Todtes, wenn es stirbt, das Todte ein Lebendes, wenn das Lebende sich von ihm nährt; aus dem Jungen wird ein Altes durch die Jahre, aus dem Alten ein Junges durch die Fortpflanzung des Geschlechtes", so wundern wir uns fast, wie selbst dieser geistvolle Geschichtschreiber der Philosophie sich mit dieser freilich bisher üblichen Auffassung des Bruchstücks hat begnügen können! denn daß wir mit der Zeit alle einmal sterben und mit der Zeit alle einmal alt werden ꝛc. ꝛc., dies zu wissen und zu verkünden, dazu bedurfte es keiner heraklitischen Philosophie; diese allerbanalsten Reflexionen und Gemeinplätze des gewöhnlichen Lebens wird man doch wirklich nicht ernsthaft in die tiefsten Fragmente des Ephesiers hineinlegen wollen, in denen er die absolute Identität des Gegensatzes und zwar offenbar auch als eine ganz paradoxe und der gewöhnlichen Ansicht durchaus entgegenstehende Wahrheit verkündete! Es geht ja auch schon den Worten nach durchaus nicht; denn Leben und Sterben, Jung und Alt ꝛc. wären dann durchaus nicht selber „dasselbe" (ταὐτὸ), sondern vielmehr ganz verschiedene Dinge, die nur an demselben Subjecte und zwar in zeitlicher Trennung einträten. Daß aber diese reinen Gegensätze selbst miteinander identisch, daß gerade während des Lebens und in jedem Augenblicke desselben das Leben auch ein Sterben (— wie schön zeigt dies auch die ebensowenig gewürdigte St. d. Sextus „sowohl Leben als Sterben ist sowohl in unserem Leben als in unserem Sterben"), das Wachen ein Schlafen, das Junge ein Altes ist und umgekehrt, — das Begreifen dieser Gegensätze als jederzeit sich durcheinander vermittelnder und daher ebenso identischer als entgegengesetzter Processe, das ist der wahre und einzige heraklitische Sinn. Wie Leben und Sterben so immerfort auch in jedem einzelnen Lebenden bei Heraklit miteinander identisch sind, ist oben nachgewiesen; vom Jungen und Alten wird dieselbe Identität im § 23 und vom Schlafen und Wachen im § 30 nachgewiesen werden. — Richtiger schon und bis zu einem gewissen Punkte — obgleich wir nicht recht klar sehen können, bis wie weit, — offenbar mit unserer eigenen Ansicht übereinstimmend scheint uns daher, was schon vor Zeller Bernays Rh. Mus. VII, 104. gelegentlich über dieses Fragment bemerkt. Denn obgleich er mit Unrecht statt ταὐτό τ' ἐστι oder τὸ lesen möchte ταὐτῷ τ' ἔνι „in demselben ist", was den Sinn des Fragmentes auch insofern gar sehr alteriren dürfte, als nach Heraklit Leben und Sterben nicht bloß in demselben Subjecte vorhanden, sondern auch gerade an sich selbst dasselbe sein sollen, so äußert er doch hierbei: „Leben und Tod sind nach heraklitischer Auffassung nur die nach den Gegenseiten hingewendeten, innerlichst untrennbaren Aeußerungen desselben Processes, der den ganzen Bereich des Werdens beherrscht, mithin auch den Menschen umfaßt. In dem Menschen wirkt also die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick (sic!) seines Daseins. Die größeren Abschnitte aber und kräftigeren Aeußerungen des Lebens und Sterbens wiederholen sich in kleineren Kreisen mit schwächerer Wirkung durch den Wechsel von Wachen und Schlafen ꝛc. Das Eintreten von Leben und Tod

Digitized by Google

noch aufbewahrten und ſpäter anzuführenden Fragmenten unumwunden von ihm ſelbſt ausgeſprochen wird. — Das Leben des Individuums dagegen beſtand ihm in einem beſtändigen Zu- und Abfluß (ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ) deſſelben, in welchem ihm beſtändig ſein Nichtſein, die allgemeine im Proceß befindliche Außenwelt, zufloß, ſein Sein abfloß, ſo daß es nur in dieſem Abfließen ſeines Seins, in dieſem Zufließen ſeines Nichtſeins, im beſtändigen Sterben ſomit, ſein wirkliches Leben hatte und das Leben ſelbſt nichts anderes als beſtändiges Umſchlagen von Sein in Nichtſein und umgekehrt war [1]). Auf das individuelle phyſiſche Leben als ſolches angewandt wurde alſo dieſes beſtändige Umſchlagen von Sein und Nichtſein zum wirklichen Begriffe des Lebensproceſſes, zum ununterbrochenen proceſſirenden Umſchlagen von Dem, was wir phyſiologiſch Ausſcheidung und Reproduction nennen. Nur in dieſem Proceſſe des immerwährenden Sterbens, des Aufgebens ſeines eigenen Seins, des Ausſcheidens ſeiner von ſich ſelbſt und der Inſichnahme des Allgemeinen, beſtand dem Heraklit das Leben. Der wirkliche Tod war ihm dagegen nur die Trennung dieſer Einheit des Gegenſatzes, durch welche der nunmehr auf ſich verharrende und der Vermittlung mit ſeinem Gegenſatze, dem Allgemeinen, nicht mehr theilhaftige Körper zum Leichnam und „verächtlicher denn Miſt“ wird, während die ihn während des Lebens durchdringende und belebende negative Bewegung des Allgemeinen dadurch in ihre reine Negativität zurückkehrt und ſomit wahrhaft wieder auflebt.

---

und Wachen oder Schlaf iſt daher nur das ſichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegenſatz gewonnen, und die augenblicklich wieder an dieſer zu verlieren anfängt“. Aber ganz daran irre machen, ob wir dieſe trefflichen Bemerkungen auch richtig verſtehen, muß es uns, wenn Bernays nun fortfährt: „hat nun Heraklit in dieſer Weiſe fortwährendes Zuſammenwirken und gegenſeitiges Umwandeln behauptet von Leben und Tod und von Schlaf und Wachen, ſo kann es nicht auffallen und muß ebenſo erklärt werden (richtig), wenn das Gleiche ausgeſagt wird von Jugendkraft und Alter, den vorbereitenden Kräften des Lebens und Todes“. Allein wenn Bernays die Identität von Jung und Alt nun ſo auffaſſen will, daß im Jüngling der Keim des Greiſen und im Greiſe noch Jugendkraft liege und wieder nur im Geſammtleben der Gattung der Greis zu einem Jungen werde, ſo mißverſteht er dieſe Identität von Jung und Alt (ſ. § 23) jedenfalls. Und wenn die Identität von Leben und Sterben auch nur in dieſem Sinne als Keim und nacheinander ſich vollbringend gemeint ſein ſoll, ſo läuft auch das dann im Weſentlichen nur auf die oben widerlegte Anſicht hinaus.

1) Siehe die große Zahl von dies belegenden Berichten, die alle gerade das Leben des Subjects in dieſer abſtract logiſchen Form als Einheit von Sein und Nichtſein (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) ausſprechen, unten beim Fließen; § 12.

Digitized by Google

Heraklit ist aber auch in der That ebensowenig wie beim metaphysischen Aussprechen dieses Gegensatzes und seiner Einheit, ebensowenig bei seinem — obwohl immer in sinnlich-concrete und natürliche Bilder gehüllten, aber nach der innern Bedeutung derselben — rein logischen Aussprechen dieses Gedankens stehen geblieben, — er hat ihn auch durch das Natürliche als solches durchzuführen gesucht, soweit, ja sehr häufig und in überraschender Weise viel weiter, als es der damalige Stand der Naturkenntniß erlaubte; er hat ihn, wie seine später vorzunehmende Theorie vom Stoffwechsel zeigt, als physikalischen und selbst als physiologischen Proceß ausgesprochen und nachzuweisen gesucht. Dies zeigt zunächst schon eine interessante Stelle in den aristotelischen Problemen [1]), wo gefragt wird, woher es komme, daß der Urin derer, die Knoblauch gegessen haben, danach riecht, worauf es fortgeht: „*πότερον ὥςπερ τινὲς τῶν ἡρακλειτιζόντων φασὶν ὅτι ἀναθυμιᾶται ὥςπερ ἐν τῷ ὅλῳ καὶ ἐν τῷ σώματι, εἶτα πάλιν ψυχθὲν* [2]) *συνίσταται ἐκεῖ μὲν ὑγρὸν, ἐνταῦθα δὲ οὖρον, ἡ ἐκ τῆς τροφῆς ἀναθυμίασις, ἐξ οὗ ἐγένετο αὕτη συμμιγμένη, ποιεῖ τὴν ὀσμήν; αὕτη γάρ ἐστιν, ὅταν μεταβάλλῃ*“, „ob, wie Einige von den Heraklitikern sagen, derselbe feurige Ver-

---

1) Problem. XIII. 6. p. 908. Bekk.

2) Dieses *ψυχθέν*, abgekühlt, ist sehr lehrreich, indem es zeigt, daß die *ἀναθυμίασις* eine feurige Umwandlung gewesen sein muß, da die Entstehung des Feuchten durch die Abkühlung der *ἀναθυμίασις* vor sich geht, die somit feurig war und kein luftartiger Dunst, wie die Stoiker meinten, gewesen sein kann. Auch nimmt hier die *ἀναθυμίασις* ganz dieselbe Stellung in der *ὁδὸς ἄνω κάτω* ein, welche in den gewöhnlichen Schilderungen desselben dem Feuer zugewiesen wird. Zugleich zeigt sich hier recht deutlich, wie die *ἀναθυμίασις* überhaupt keinen andern Begriff hat, als den des Umwandlungsprocesses selbst. In den stoischen Berichten nämlich erscheint sie immer, wie die im Text bald anzuführenden Stellen der Placita ꝛc. zeigen, als aufwärts (auf dem Wege nach Oben) stattfindende Entwickelung aus dem Feuchten, was eben die Veranlassung zu dem Mißverständniß wurde, sie für luftartige Ausdünstung zu halten. Hier dagegen erscheint sie im Gegentheil als eine den Weg nach Unten einschlagende und dadurch sich in das Feuchte umwandelnde Bewegung wie das Feuer (*πάλιν ψυχθὲν συνίσταται ὑγρόν*), so daß die *ἀναθυμ.* wie schon oben gesagt, der beide Seiten des Wegs nach Oben und Unten umfassende objectivirte Uebergang und Verwandlungsproceß ist.

Und eben darum mußte sie ihm feurig und mit dem Feuer in seiner unsinnlichen Bedeutung identisch sein, weil alle Negativität dem Ephesier Feuersnatur hat oder vielmehr das Feuer die noch reinste Verwirklichung dieser Negativität ist und das sinnliche Bild, in welchem er diesen Gedanken denkt und ausspricht. Siehe oben p. 18 und unten § 18.

Digitized by Google

wandlungsproceß wie im Weltall auch im (organiſchen) Körper vor ſich geht, ſodann wiederum abgekühlt dort (im Weltall) als Feuchtes zuſammentritt, hier aber als Urin, die Umwandlung (*ἀναθυμίασις*) aus der Nahrung aber den Geruch deſſen bewirkt, aus welchem ſie ſelbſt mit ihm ſich miſchend entſtand? denn ſie iſt ſelbſt Jenes, wenn ſie ſeine Umwandlung iſt". Und hierauf entgegnet der Verfaſſer, daß nach dieſer Theorie aber dann alle ſtark riechende Nahrung dem Urin ihren Geruch mittheilen müſſe, was doch nicht der Fall ſei.

Denke man auch über die *ἀναθυμίασις* wie man immer will, ſo viel geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß nach Heraklit oder mindeſtens nach ſeinen Schülern derſelbe Umwandlungsproceß wie im Weltall ſo auch im organiſchen Körper Statt hatte und die Functionen und phyſiologiſchen Erſcheinungen des Lebens aus ihm abzuleiten verſucht wurden.

Und das iſt denn auch allein das Wahre an den daſſelbe nun aber auch ausdrücklich auf Heraklit ſelbſt zurückführenden Berichten der Placita des Pſeudo-Plutarch und des Nemeſios: „Heraklit (ſagte), daß die Seele der Welt die *ἀναθυμίασις* aus dem Feuchten in ihr (ſei); die Seele in den lebendigen Weſen aber gleichartig (ſei) aus der in der Außenwelt und aus der in ihnen ſelbſt vorgehenden *ἀναθυμίασις*". Man ſieht, wie ſelbſt noch in dieſen aus ſtoiſchen Quellen fließenden Berichten die *ἀναθυμίασις* die doppelte Function hat, die im individuellen Lebensproceß vorgehende Ausſcheidung des Individuums und ebenſo auch die von den Stoikern als Einathmung vorgeſtellte Aufnahme der allgemeinen Subſtanz in das Individuum zu bezeichnen; wie ihr Begriff ſomit hier der wirkliche doppelſeitige Lebensproceß iſt[1]).

Hier ſei es erlaubt, die Bemerkung zuzufügen, daß dieſe Auffaſſung des Lebens als proceſſirender Identität des abſoluten Gegenſatzes und die verſuchte Durchführung dieſes Gedankens durch das phyſikaliſche und phyſiologiſche Gebiet auch der Punkt geweſen iſt, durch welchen Heraklit mächtig auf Hippokrates eingewirkt zu haben ſcheint und vermöge deſſen er durch dieſen wiederum zum philoſophiſchen Vater der geſammten mediciniſchen Wiſſenſchaft geworden iſt.

Der Einfluß der heraklitiſchen Philoſophie auf Hippokrates ſcheint uns noch lange nicht genug gewürdigt zu ſein. Trotz aller ſcheinbaren

1) Placita I, 3. p. 623. Wytt.: *Ἡράκλειτος μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν, ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ.* Und faſt wörtlich ebenſo Nemesius de nat. hom. p. 28. ed. Plant.

Digitized by Google

Empirie fußt Hippokrates wesentlich auf der Basis der philosophischen Idee Heraklits. — Wenn Hippokrates eine „*μεταβολή*“, ein Umschlagen der Elemente in einander, annimmt, so ist dies nach Gedanken wie Ausdruck durchaus der Philosophie Heraklits entlehnt. Wenn Hippokrates den Grundsatz aufstellt, daß solange die entgegengesetzten Elemente innig gemischt seien, Gesundheit bestehe, die Krankheit aber das überwiegende Hervorstechen des einen oder andern sei, so ist dies eine nothwendige Consequenz des heraklitischen Gedankens, nach welchem ja Alles nur in der harmonischen Mischung der Gegensätze (*τὴν ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων*, wie Simplicius einmal sagt), sein Bestehen hat. Und daß Heraklit auch selbst diese Consequenz zog und die Krankheit selbst so aufgefaßt hat, ersehen wir ja aus einem noch aufbewahrten und an seinem Ort anzuführenden Fragment, in welchem er (siehe unter § 30.) die entsprechende Erscheinung im Geistigen, das isolirte sich Festhalten und Fürsichseinwollen des Einzelnen, als *ἱερὰ νόσος*, d. h. als eine specielle Art von Gehirnkrankheit, wofür sie wenigstens die Alten hielten, qualificirte, resp. mit dieser als ihrer analogen körperlichen Erscheinung verglich. Wenn Plato vom Heraklit, ohne ihn namentlich zu bezeichnen, sagt, daß nach ihm [1]) „das Entgegengesetzteste dem Entgegengesetztesten das am meisten Liebe sei; denn Jedes begehre ein solches, nicht aber ein mit sich Gleichartiges; denn das Trockne begehre das Feuchte, das Kalte das Warme, das Bittere das Süße, das Spitze das Stumpfe, das Leere der Erfüllung und das Volle der Entleerung und alles Andere ebenso nach demselben Gesetz; denn das Entgegengesetzte sei des Entgegengesetzten Nahrung (*τροφή*), das Gleichartige aber (*τὸ ὅμοιον*) nehme nichts an von dem Gleichartigen“, — so ist diese Philosophie des Gegensatzes die erste philosophische Entwicklung und Begründung des Gedankens der Allöopathie und konnte und mußte dieselbe in ihrem Versuch sich durchzuführen durch das ganze Gebiet des natürlichen und organischen Daseins nothwendig aus sich erzeugen. Und sicherlich ist, wenn Hippokrates den nachher sprüch-

1) Plato Lysis p. 215 u. 216. p. 35. ed. Heindorf.: „*τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως, καὶ τἆλλα οὕτω αὐτὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι. Καὶ μέντοι, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψὸς ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων. Εὖ γὰρ ἔλεγεν*“. Daß dies auf Heraklit geht, ist, wenn auch nicht von den Bearbeitern desselben, doch schon von Heindorf in seiner Ausgabe dieses Dialogs bemerkt worden nach dem Vorgange von Boeckh in Daubs und Creuzers Studien T. III. p. 9 sq.

Digitized by Google

wörtlich gewordenen Satz[1]) aufstellt „τὰ ἐναντία τῶν ἐναντιων ἐστὶν ἰήματα“, „das Entgegengesetzte ist des Entgegengesetzten Heilung“, die Vaterschaft, welche die heraklitische Philosophie hierzu beanspruchen kann, bei der flüchtigsten Vergleichung mit dem Vorigen unverkennbar. Jene Mährchen, daß Heraklit, als er die Wassersucht bekommen, die Aerzte gefragt, ob sie Ueberschwemmung in Dürre verwandeln könnten und als sie das verneint, erklärt habe, er werde sich, wie die untergeschobenen Briefe sagen, „nach seiner Weisheit heilen, welche die Wege der Natur erkannt habe und wisse, wie Gott den Weltkörper heile und in diesem Ueberschwemmung in Dürre, Flüssiges in Trocknes, Kaltes in Warmes ꝛc. umwandele,“ worauf er sich mit Mist beschmiert und in die Sonne gelegt habe, um so das Wasser zu verdunsten, — enthalten zuvörderst eine geschichtliche Erinnerung an die soeben durch die aristotelischen Problemata ꝛc. nachgewiesene Erkenntniß Heraklits, daß derselbe Verwandlungsproceß wie im Weltall so auch im lebendigen Körper stattfinde[2]). Jene Mährchen bieten aber auch noch das Interesse und diese geistige Wahrheit dar, daß sie uns Heraklit als den ersten wahrhaft wissenschaftlichen Arzt erscheinen lassen und darstellen, d. h. als einen solchen, der auch die Therapie geradezu auf seine theoretische Erkenntniß dessen gründet, was er als den Proceß alles Lebens und der Natur selber erkannt hat. Therapie hat nun freilich Heraklit nicht getrieben, aber die Entstehung dieser Mährchen wäre ganz unmöglich gewesen, wenn nicht in dem Werke des Ephesiers selbst, wenn auch nur beispielsweise, mannigfache Ausführungen seiner Theorie auf das Gebiet der Lebens- und Krankheitserscheinungen hin vorgekommen wären und wenn dabei nicht auch die Forderung von ihm an die Aerzte ausgesprochen worden wäre, auf diese absolute Erkenntniß des natürlichen Processes die Heilung zu gründen, statt auf Aberglauben oder sinnlose Empirie, wie denn auch noch jene Geschichtchen eine große und gewiß echte Verachtung Heraklits gegen die Aerzte seiner Zeit hindurchleuchten lassen.

---

1) Vgl. die Stellen, die Boissonade (anecd. Graec. T. II. p. 327) zu den Worten des Maximus „δεῖ γὰρ ἀντιστῆσαι τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρὸν, τὸ δὲ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ, εἰ μέλλοι τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰάματα ἔσεσθαι“ anführt.

2) Wie nothwendig sich der Gedanke des physiologischen Lebensprocesses sofort aus der heraklitischen Philosophie nicht nur entwickeln, sondern auch näher durchzuführen suchen mußte, zeigt am besten die medicinisch-wissenschaftliche Schrift eines Heraklitikers, des s. g. Hippokrates, de diaeta I., von der wir bald in einer Anmerkung Stellen anführen werden. Aber in der hier berührten Hinsicht — obgleich dies gerade der interessanteste Punkt des Schriftchens ist — werden wir keine anführen, weil wir sonst eben das ganze Schriftchen selbst ausschreiben müßten.

Digitized by Google

Wenn er in den Briefen (ſiehe den zweiten Brief bei Stephanus und auch den an Aphidamas) als Grundſatz der Heilung aufſtellt, die Natur ſelbſt nachzuahmen, ſo iſt dieſer Grundſatz der Nachahmung der Natur in der That ſeitdem der Grundſatz aller wiſſenſchaftlichen Arzneikunde geblieben. Und wenn er in dem zweiten Briefe dabei ſagt: „*ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου· οἶδα νόσους, οἶδα ὑγίειαν· ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεὸν*[1]), *ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*“, „ich aber, wenn ich weiß des Weltalls Natur, weiß auch die Menſchen, weiß die Krankheit, weiß die Geſundheit, ich werde mich ſelbſt heilen, ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht“ ꝛc., ſo ſcheinen uns jene Worte (im Vergleich mit den nach Sinn und Zuſammenhang ganz entſprechenden Worten einer bald ausführlicher zu citirenden pſeudo-hippokratiſchen Stelle, wo es tadelnd von den Menſchen heißt: *τέχνῃσιν γὰρ χρεύμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν* κτλ.), ein volles Licht auf jenen vielberühmten Ausſpruch des Hippokrates zu werfen: *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος, ἰσόθεος*· „denn ein philoſophiſcher Arzt gleicht einem Gotte“. Nämlich jenen concreten, und wie im Vorſtehenden ausgeführt iſt, durchaus heraklitiſchen Gedanken glauben wir in dieſer Sentenz, deren Sinn verſchieden interpretirt worden iſt, erblicken zu müſſen, daß ein philoſophiſcher Arzt, d. h. ein ſolcher, welcher jenen Proceß der Natur und des Alls erkannt hat und ihn bei der Heilung nachahmend zur Grundlage macht, eben darum einem Gotte gleiche, weil er durch ſeine Einwirkung dieſelbe Umwandlung in dem einzelnen Organismus hervorruft, wie der Gott in dem großen Naturproceß des Weltalls, und daſſelbe Verwandlungsgeſetz befolgt wie dieſer. Hierauf bezieht ſich wohl auch die Erforſchung des Göttlichen (*τὸ θεῖον*) in der Krankheit, womit Hippokrates die Prognoſe zu beginnen lehrt, und ſelbſt der Irrthum des Galen, daß darunter die Luft gemeint ſei, ſcheint hiermit zuſammenzuhängen (ſiehe § 22). Von jenen bei Stephanus mitgetheilten Briefen aber haben wir bereits erklärt, daß ſie zwar untergeſchoben,

---

1) Dieſer heraklitiſche und bei ihm ebenſo ethiſche als phyſiſche Gedanke iſt denn auch die Quelle jenes ſtoiſchen Dogmas bei Cicero de nat. Deor. II, 14: Ipse autem homo ortus est ad mundum (bekanntlich fällt bei den Stoikern das Weltganze als die Totalität des allgemeinen Proceſſes mit Gott ſelbſt zuſammen) contemplandum et imitandum, wo hier und wieder mit Unrecht ſtatt deſſen admirandum vermuthet wurde; cf. Cic. de Senect. XXI, 5. ibique Wetzel. und was Wyttenbach zu Plutarch. d. S. N. V. p. 14 sq. ed. Leyd. anführt.

Digitized by Google

aber offenbar zu einer Zeit entſtanden ſein müſſen, wo das Werk Heraklits noch vorlag, und vielfach auf der Benutzung von echten Stellen deſſelben beruhen. Dieſe Briefe ſelbſt ſcheinen uns ſomit ebenſo wie jene Mährchen, mit denen ſie zuſammenhängen, nur in ſolchen Stellen des Epheſiers, in welchen er ſich wenn auch nur in einzelnen Beiſpielen und Vergleichen aus ſeinem Grundgedanken heraus auf die philoſophiſche Erklärung und Auffaſſung von Krankheiten einließ, die Möglichkeit ihrer Entſtehung gehabt zu haben und noch beſtimmter als jene hierauf hinzuweiſen [1]). (Man ſehe oben die Anmerkung zu p. 42 sq.)

---

1) Den Einfluß Heraklits auf die mediciniſche Wiſſenſchaft näher zu verfolgen, wäre hier nicht thunlich. Nur das ſei vergönnt, hier einige Stellen aus einer Schrift folgen zu laſſen, auf deren durchaus heraklitiſchen Inhalt bereits Geßner (a. a. O. und in ſeinen Anmerkungen zu der Bipontiner Ausgabe des Lucian) nachdrücklich hingewieſen hat, eine Schrift, welche dem Hippokrates zwar fälſchlich zugeſchrieben, von Galenus aber für noch älter als Hippokrates gehalten wird. Es iſt die pſeudo-hippokratiſche Schrift de diaeta I., und die nachfolgenden Stellen beruhen nicht nur durchaus auf dem Grundgedanken Heraklits, der Identität der Gegenſätze, ſondern ſie ſind auch voll von den eigenthümlichſten heraklitiſchen Anſchauungen, Wendungen und Ausdrücken, ja ſie laſſen, wie jeder im Epheſier bewanderte Leſer ſofort ſehen wird, auch viele der noch erhaltenen Fragmente Heraklits deutlich hindurchklingen. De diaeta I. T. VI. p. 450. Ch. I. p. 183. L. I. p. 632. Kuehne: *ἔχει δὲ ὧδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος· χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον, ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον, πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα· φάος Ζηνὶ, σκότος Ἅιδῃ, φάος Ἅιδῃ, σκότος Ζηνὶ φοιτᾷ καὶ μετακινεῖται κεῖνα ὧδε· καὶ τάδε κεῖσε πάσην ὥρην διαπρησσόμενα· κεῖνά τε τὰ τῶνδε· τὰ δὲ ταῦτα κείνων· καὶ ὅ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ ὅ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται· — — — τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁκοῖον ἡ ψυχὴ διακοσμέεται· — — — οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνοούμενα· ξυμμισγόμενα δὲ ἀλλήλοισι συγγινώσκεται· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ· τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων — — — ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ· πυρὸς καὶ ὑδάτος ξύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραν σώματος ἀνθρώπου· — — — ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσι καὶ ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει· τὸ αὐτὸ ποιέοντες· κάτω δὲ πιέζων τὸν ἄνω ἕρπει — — ἔπειτ' ἐναμείβει ἐς τὴν ἔξω χώρην, θήλεα καὶ ἄρσενα τὸν ἑωυτὸν τρόπον ὑπὸ βίης καὶ ἀνάγκης διωκόμενα· ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα*

Digitized by Google

So ſcheinen auch noch erhaltene (ſiehe unten § 9.) Fragmente zu zeigen, daß Heraklit dazu übergegangen iſt, aus ſeiner Verwandlungstheorie heraus Vorſchriften über die angemeſſenſte und beſte menſchliche Nahrung zu conſtituiren, Vorſchriften, die hier ſchon eine rein naturwiſſenſchaftliche und ganz andere Bedeutung haben, als die religiös-philoſophiſchen Speiſegeſetze reſp. Abſtinenzien der Pythagoräer*).

διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν γὰρ διακρίνεται· πάντα δὲ ταῦτα ξυμμίσγεται· χώρην δὲ ἀμείψαντα καὶ τυχόντα ἁρμονίης ὀρθῶς ἐχούσης συμφωνίας τρεῖς, ξυλλήβδην διεξίων διὰ πασέων, ζώει καὶ αὔξεται τοῖσιν αὐτοῖσιν οἷσιν πρόσθεν· ἢν δὲ μὴ τύχῃ τῆς ἁρμονίης, μηδὲ ξύμφωνα βαρέα τοῖσιν ὀξέσι γένηται ἡ πρώτη συμφωνίη· ἢν δὲ δευτέρη γένεσις ᾖ, τὸ διὰ παντὸς ἑνὸς ἀπογενομένου πᾶς ὁ τόνος μάταιος· οὐ γὰρ ἂν προσαείσειεν· ἀλλ' ἀμείβῃ ἐκ τοῦ μέζονος εἰς τὸ μεῖον πρὸ μοίρης· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὅ τι ποιέουσιν· ἀρσένων μὲν οὖν καὶ θηλείων, διότι ἑκάτερα γίνεται, προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω· τούτων δὲ ὁκότερον ἂν τύχῃ τῆς ἁρμονίης ὕγρον ἐὸν κινέεται ὑπὸ τοῦ πυρός· κινεόμενον δὲ ζωπυρῆται καὶ προσάγεται κτλ. — — ὑπὸ δὲ τῆς κινήσιος καὶ τοῦ πυρὸς ξηραίνεται καὶ στερεοῦται· στερεούμενον δε πυκνοῦται πέριξ· — — τὸ δὲ πῦρ ἐκ τοῦ συμμιγέντος κινουμένου τοῦ ὑγροῦ διακοσμέεται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν, διὰ τοιήνδε ἀνάγκην. — Ib. I. p. 639. Kuehne, I. p. 190. L.: „αἱ δὲ μέσαι καὶ εἴσω καὶ ἔξω περαίνουσαι τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχὴ, νόος, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων· οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν (vergl. die angebl. Briefe Heraklits u. oben p. 166) γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μίμεονται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα καὶ διάφορα ἐόντα (vgl. d. obige St. Platos u. Her. Bruchſtücke), διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὑπεναντίον ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογούμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσιος, οἷσι πάντα διαπρησσόμενα οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογούμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἀνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει, οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει κτλ. Wir werden übrigens, wie dies ſchon oben einigemale der Fall geweſen iſt, noch hin und wieder Gelegenheit haben, uns Stellen dieſer Schrift zur Erörterung und Beſtätigung heraklitiſcher Fragmente zu bedienen. Endlich iſt zu bemerken, daß nicht nur dieſe, ſondern auch die andere pſeudo-hippokratiſche Schrift de carnibus, wenn auch nicht in demſelben Maße, ſo doch häufig und deutlich heraklitiſche Anſchauungen zu Grunde liegen hat.

*) Ohne unſere obige Ausführung zu theilen und auch ohne, wenn wir uns recht erinnern, einen Einfluß Heraklits auf Hippokrates ſelbſt anzunehmen, äußert, wie wir

Digitized by Google

Wir kehren aber nunmehr noch einmal zu unſerm Bruchſtück bei Sextus zurück: „Sowohl Leben als Sterben iſt ſowohl in unſerm Leben als in unſerm Tod“. Wir haben nunmehr geſehen, wie Heraklit wirklich das phyſiologiſche Leben des Individuums als den Proceß des immerwährenden Sterbens auffaßte, durch welchen es (das Leben des Individuums) allein ſich erhält, ein Gedanke, der übrigens ſelbſtredend von ſeinem Leben und Sterben der Götter oder Seelen gar nicht anders verſchieden iſt, als die Durchführung eines und deſſelben Begriffs durch das natürliche von der Durchführung deſſelben durch das metaphyſiſche Gebiet, ein Unterſchied, der endlich für Heraklit gar nicht beſtand. Was uns aber veranlaßt, auch in jener Stelle des Sextus bloß eine Wendung des Gedankens auf den natürlichen Lebensproceß als ſolchen zu erblicken, iſt erſtens der Umſtand, daß die Antitheſe von Seele und Menſch in derſelben nicht ausgeſprochen, vielmehr der Menſch ausdrücklich zum Subject des ganzen Hergangs, Lebens wie Sterbens gemacht iſt. Andrerſeits aber iſt die Stelle doch

---

nachträglich erſehen, auch Bernays bereits in ſeiner Diſſertation die Vermuthung, daß ſich Heraklit in ſeinem Werke mit Aerztlichem irgend zu ſchaffen gemacht haben müßte, indem er ſich dafür gut darauf bezieht, daß in dem platoniſchen Sympoſium der die heraklitiſche Meinung vertheidigende Eryximachos ein Arzt ſei. — Einen Beleg für die oben von uns vermuthete herbe Kritik der Aerzte ſeiner Zeit in Heraklits Werk giebt jetzt das Bruchſtück bei Origenes IX, p. 282: „*Οἱ γοῦν ἰατροὶ — φησὶν ὁ Ἡράκλειτος — τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας, ἐπαιτέονται* (wie Bernays ſtatt *ἐπαιτιῶνται* ſetzt) *μηδὲν ἄξιοι μισθῶν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους*“. In ſeiner Diſſertation hat übrigens Bernays die Hinweiſung Geßner's auf den heraklitiſchen Inhalt der pſeudo-hippokratiſchen Schrift de diaeta I. energiſch wieder aufgenommen und unter Abdruck einer längeren Texteſtelle daraus manches über den heraklitiſchen Inhalt derſelben discutirt. Gleiche Benutzung derſelben hat nach Bernays bei Zeller ſtattgefunden. Doch ſind mehrere gerade der intereſſanteſten Reſultate des Schriftchens noch nicht hervorgehoben worden.

Andrerſeits ſcheint uns Bernays zu weit zu gehen in der Art, in der er vermuthet, daß dieſelbe aus Heraklits Werk direct herrühre, wogegen auch Zeller p. 455, 2. bemerkt, daß mehr nur mittelbare Abſtammung aus dem Werke des Epheſiers, und unmittelbar aus denen anderer Heraklitiker anzunehmen ſei. Dies geben wir gern zu. Aber mit dem von Bernays behaupteten „Miſchcharakter“ der Schrift können wir nicht ganz einverſtanden ſein. Der Autor will nicht miſchen, will nicht verſchiedene Philoſophieen mit einander verbinden; er will lediglich die heraklitiſche Philoſophie zu ſeiner Unterlage haben. Ob er in ſeinen Durchführungen derſelben überall mit Glück verfährt, ob er vielleicht irgend einmal etwas mißverſteht, iſt eine andere Frage. Vielleicht wird ſich aber manches, was als fremdartiger Beiſatz erſchien, im Verlauf noch als echt heraklitiſch dem Gedanken nach zeigen.

Digitized by Google

ſchon durch die doppelte und unvermittelte Aneinanderreihung der Gegenſätze viel zu originell heraklitiſch, um etwa anzunehmen, daß ſie durch ungenaue Anführung aus jenen Stellen entſtanden ſei, welche den Gegenſatz des Lebens und Sterbens antithetiſch an Seele und Leib vertheilen. Vielmehr iſt erſichtlich, daß die von Sextus mitgetheilten Worte durchaus wörtlich ein Fragment des Epheſiers bilden, wie auch Schleierm. (p. 494) ſieht, obwohl letzterer ſich nicht weiter auf das Verhältniß dieſer neuen und dritten Form, in welcher in dieſem Fragmente und der ſich daran knüpfenden Reihe das Leben und Sterben auftritt, zu jenen beiden andern Fragmentenreihen von dem Leben und Sterben der Götter und denen der Seelen eingelaſſen hat. Ferner veranlaßt uns zu dieſer Meinung das bereits mitgetheilte Bruchſtück beim Plutarch, in welchem gleichfalls die Identität von Leben und Sterben neben der von Schlafen und Wachen auftritt und als Grund angeführt wird, das Eine ſei umſchlagend das Andere, ſo daß alſo auch hier das Subject des Proceſſes der Menſch ſelber bleibt, ohne in die Antitheſe von Seele und Körper zerlegt zu werden. Drittens aber beſtätigt unſere Anſicht die bisher unberückſichtigt gebliebene Grabſchrift auf den Aithalides[1]), in welcher es von demſelben heißt:

„Καὶ κατὰ τὸν Δημόκριτον αὐτὸν σὺν Ἡρακλείτῳ
Ἅμα δακρύων καὶ γελῶν τὸ ἄστατον τοῦ βίου
Ἐλέχθη θνήσκειν τε καὶ ζῆν ἦμαρ ἀεὶ παρ' ἦμαρ".

Trotz der poetiſchen Form wird wohl jeder mit uns einverſtanden ſein, daß in dieſem „Leben und Sterben immer Tag für Tag" ein echtes heraklitiſches Bruchſtück mit geringer Veränderung unterläuft, wie wir es ſchon ſehr häufig als ſeine Weiſe geſehen haben, durch ein ἀεὶ die entgegengeſetzten Beſtimmungen unauflöslich aneinander zu ketten und ihre Gleichzeitigkeit, den ineinander ſeienden Wechſel und untrennbaren Proceß damit auszudrücken[2]).

Hierher ſchlägt dann endlich auch das von Herakleides[3]) aufbewahrte

1) Tzetz. Chiliad. II, 721. ed. Kiessling.

2) Wie z. B. das διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται bei Plato Soph. p. 242. D., wo Plato das ἀεὶ noch ganz beſonders als den unterſcheidenden Charakter des Epheſiers hervorhebt, als den Gedanken des begrifflichen Proceſſes zum Unterſchied von dem ſchlechten Proceß der Abwechslung. — Auch das ἦμαρ παρ' ἦμαρ in unſrer Stelle kann nicht unheraklitiſch erſcheinen, wenn man ein ſpäteres Fragment, von der ſich gleichbleibenden Natur der Tage, betrachtet.

3) Alleg. Homer. p. 442. Gal. p. 82 Sch., denn daß dieſe Worte für ſich allein zu faſſen und nicht auf das dort unmittelbar vorangehende Bruchſtück von den Flüſſen zu beziehen iſt, ergiebt ſich, wenn man beachtet, wie Herakleides hier mehrere ganz verſchiedene Bruchſtücke des Epheſiers nur als Beiſpiele anführt, für

Digitized by Google

Fragment: „εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν“. „Wir ſind und ſind nicht“, in welchem Heraklit dieſe Identität am abſtracteſten ausgeſprochen hat [1]).

Leben und Sterben, Sein und Nichtſein, ſind alſo in allen ihren Formen, eben weil ſie reine proceſſirende Gegenſätze ſind, nur haltlos ineinander übergehende Momente. Sie ſind, jedes von beiden, identiſch mit ſeinem Gegentheil und müſſen dies ſein. Denn dem Heraklit ſind die Gegenſätze nicht ruhige Beſtimmtheiten, ſondern durchaus Bewegung. Zugleich aber war der Epheſier ſtatt wie ſeine Bearbeiter bei der ſinnlichen Vorſtellung der Bewegung ſtehen zu bleiben, zu dem logiſchen Begriff der Bewegung vorgedrungen. Die Bewegung war ihm nur beſtändiges Umſchlagen in das reine Gegentheil und Rückumſchlagen dieſes u. ſ. f., wie ſchon Plutarch, — wenn nämlich gegen unſere Meinung dieſem und nicht Heraklit ſelbſt die Worte angehören ſollten — ſo trefflich geſehen hat in der oben a. St., wo für die Identität des Lebens und Sterbens, des Schlafens und Wachens, als Grund angeführt wird: „denn dieſes iſt umſchlagend (μεταπέσοντα) jenes, jenes umſchlagend dieſes“.

Aber nicht nur im Seienden iſt jedes Einzeldaſein die Einheit von Gegenſätzen, ſondern dies ſelbſt kann und muß nur deshalb ſtattfinden, wenn und weil jedes der beiden entgegengeſetzten alles Daſein conſtituirenden

---

ſeinen dunkeln und ſinnbildlichen Charakter, Bruchſtücke, welche aber ſämmtlich darin übereinſtimmen, daß ſie die abſolute Identität des Gegenſatzes ausſprechen, was dem Pontiker als tiefe Symbolik erſchien. Ferner würde die Rückbeziehung dieſer Worte auf das ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς dann nur eine der Schreibweiſe des Epheſiers ganz widerſprechende pleonaſtiſche Wiederholung des ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν ſein. Und endlich ergiebt ſich aus der obigen Darſtellung, daß dieſe gleichzeitige Identität des Seins und Nichtſeins auch unſrer ſelbſt, die wir bei der Auffaſſung jener Worte als für ſich beſtehender erhalten, einer der eigenſten und tiefſten Gedanken des Epheſiers geweſen iſt, daher auch das Sichſelbſtſuchen (ſ. unten § 12).

1) Dieſer heraklitiſche Gedanke der Identität des Lebens und Sterbens hat dann häufig und beſonders durch Euripides poetiſchen Ausdruck gewonnen. Schon Sextus führt unmittelbar vorher die Verſe des Euripides an:

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται.

Siehe hierüber Fabricius z. Sext. l. l. Suidas, in τίς δ' οἶδεν. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73. Pott. ad Clem. Al. p. 517. Scholiast. in Aristophan. Ran. v. 1114 u. v. 1526 etc. Heraklit ſcheint überhaupt nach vielen Spuren großen Einfluß auf die philoſophiſche Bildung des Euripides gehabt zu haben (vgl. Valken. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168) und hieraus erklärt ſich dann auch die lächerliche Anekdote, Euripides habe das Werk des Epheſiers im Artemistempel auswendig gelernt (cf. Tatian. orat. contra Graec. p. 11. ed. Ox.).

Digitized by Google

Momente in sich selbst schon sein eigenes Gegentheil ist. Nicht nur die einzelnen entgegengesetzten Bestimmtheiten, Krieg und Erhaltung, gut und schlecht, harmonisch und unharmonisch, Seele und Mensch, Leben und Sterben, Schlafen und Wachen ꝛc. sind identisch, — sondern die beiden großen Gegensätze selbst, welche alles Göttliche, Menschliche und Elementarische in ihre absolute Form zusammenfassen und erzeugen, welche nur die Momente des alles durchdringenden Gesetzes des Werdens sind, der Weg nach Unten — derjenige der beiden Gegensätze, der zum Sein führt, wie Diogenes sagt (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ὁ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον*), und derjenige der zum Nichtsein, zur *ἐκπύρωσις* führt (*τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν*), sind selbst mit einander identisch. Jedes dieser entgegengesetzten Momente ist selbst schon auch sein Gegentheil, der Weg nach Unten in sich selbst schon auch wieder Weg nach Oben, und umgekehrt. Denn jedes dieser isolirten Momente ist Bewegung und als solche nur beständiges Umschlagen in sein Gegentheil, das somit jedes von Beiden schon in sich selbst hat. Das Aufheben der Bestimmtheit ist nur Setzen einer neuen Schranke und Bestimmtheit; das Werden nur beständiges zum Sein Werden. Umgekehrt hat jede Bestimmtheit gerade als solche die Negation an sich, die sie wieder aufhebt; das Sein ist nur daseiendes Werden und sich Aufheben. Der Weg nach Oben ist daher, trotz alles Gegensatzes, in sich selbst nothwendig schon Weg nach Unten, dieser in sich selbst schon Weg nach Oben und identisch mit ihm. Und zum Glück — denn wie sehr würde diese Identität sonst bestritten werden! — existirt noch ein Zeugniß und endlich noch ein ausdrückliches Bruchstück des Ephesiers, in welchem er diese Identität unumwunden ausspricht. Das nicht minder gewichtige Zeugniß ist das des Chrysippus ap. Phaedr. de nat. deor. ed. Peters. p. 19: „— *καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν*“, „und der Krieg und Zeus seien identisch wie auch Heraklit sage“. In der That haben wir ja schon oben (p. 49 vgl. § 5.) gesehen und es wird dies im Verlauf bald noch klarer werden, wie unumgänglich nothwendig diese Identität trotz des Gegensatzes auf dem Standpunkte des heraklitischen Gedankens ist. Weg nach Oben und Weg nach Unten, Zeus und *πόλεμος*, sind nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern solche Processe, welche absolut nur in dem Umschlagen in ihr Gegentheil und als Vermittlung mit demselben bestehen. Jedes von beiden hat das entgegengesetzte Moment also schon an sich. Jedes wird nur deshalb auch actu zu dem andern, weil es an sich schon das andere ist.

Digitized by Google

Jedes von beiden iſt daher auch Totalität, Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils. Zeus iſt daher auch mit dem πόλεμος, der Weg nach Oben mit dem Weg nach Unten, identiſch und umgekehrt! Und daß dieſes Zeugniß hier nicht eine bloße „Deutung" erfährt, das zeigt das zum Glück dieſe Identität des Weges nach Oben und Unten ganz unverſchleiert und dürr beſagende eigene Fragment Heraklits, das uns glücklicherweiſe und zwar gerade auch in den hippokratiſchen Werken aufbewahrt worden iſt[1]), „ὁδὸς ἄνω κάτω μίη", „der Weg nach Oben und Unten iſt einer" (ein und derſelbe). Und wenn Hippokrates und Galen dabei den Heraklit nicht nennen, ſo thut dies dafür Tertullian[2]) „Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus eadem via sursum et deorsum. „Denn wie jener dunkle Heraklit ſagt, Ein und Derſelbe iſt der Weg nach Oben und nach Unten".

Freilich haben auch ſo und trotz dieſer ausgeſprochenen Identität des Wegs nach Oben und nach Unten die Bearbeiter Heraklits nicht geſehen, daß ſie es in der ὁδὸς ἄνω κάτω durchaus nicht bloß mit Stufen des Elementarproceſſes, ſondern nur mit den in ſinnlicher und ſinnbildlicher Form ausgedrückten logiſchen Momenten des Begriffs des Werdens, dem Sein und Nichtſein als proceſſirenden, zu thun haben! Freilich haben ſie ſogar auch ſo nicht einmal die Identität der ὁδὸς ἄνω und κάτω aus dem ſie ſo unumwunden ausſprechenden Fragmente einzuſehen vermocht, weil ſie den ganzen Inhalt heraklitiſcher Philoſophie gänzlich verkennend, nothwendig auch dem tiefſten Ausſpruch und Centralpunkt derſelben keinerlei Sinn und Verſtändniß abgewinnen und immer nur die Stufen des Elementariſchen in demſelben erblicken konnten.

So will denn Schleiermacher (p. 383) in ſichtlicher Verlegenheit das Bruchſtück mit der erſtaunlichſten Gewalt und Willkür auf eine formale äußere Gleichheit der elementariſchen Verwandlungsſtufen beziehen[3]),

---

1) Hippocrat. περὶ τροφῆς T. VI. p. 297. Chart. II. p. 24. Kuehne und Galen. dazu T. XV. p. 411. Kuehne.

2) adv. Marcion. lib. II. p. 475. c. ed. Rigalt.

3) Er ſagt: „Und was können (!) jene Worte anders ſagen ſollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entſprechend wären", womit Schl. meint, daß weil ſich das Feuer auf dem Wege nach Unten in Waſſer, dieſes in Feuer umwandelt, ſo bezöge ſich hierauf (weil in beiden Wegen dieſelben Stufen durchlaufen würden) unſer Fragment. Aber abgeſehen davon, daß dieſes ſich Entſprechen beider Wege immer nicht mit μίη und eadem bezeichnet werden könnte, wären ja dann die beiden Wege, ſtatt identiſch zu ſein, vielmehr immer nur eine im bloßen und entſchiedenſten Gegenſatz ſtattfindende Entwicklung und Bewegung. Es wäre dann immer nur ein abſtract entgegengeſetzter Weg, den z. B. das

während doch μίη niemals eine formale Gleichheit und dem Epheſier zumal immer nur eine ſubſtantielle Identität ausdrückt (weshalb es auch Tertullian ganz gut mit „eadem via“ überſetzt), ja während doch endlich eine ſolche formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen des Elementariſchen nach Heraklit gar nicht vorhanden war und auch, wie ſich aus der Lehre vom Elementarproceß ergeben wird, gar nicht vorhanden ſein konnte. Letzteres hat auch wohl ſchon Brandis gefühlt, der in den Worten (T. I. p. 164): „Bei aller hier ſtattfindenden Verſchiedenheit aber ſoll der Weg nach Unten und Oben ein einiger, d. h. der eine dem andern gleich ſein“, wohl deutlich genug ausdrückt, daß ihm die Schleiermacher'ſche Erklärung in ihrer Willkür und Unmöglichkeit zum Bewußtſein gekommen und ihn nicht befriedigt.

Wir haben jenes Fragment den eigentlichen Centralpunkt und die innerſte Quinteſſenz heraklitiſcher Weisheit genannt, weil ſich aus ihm die ganze begriffliche Tiefe der Anſchauung des Epheſiers ergiebt. Der Verſtandesreflexion zufolge hätte Heraklit das zum Nichtſein führende Moment, den Weg nach Oben, in bloßer Gegenſätzlichkeit gegen das zum Sein führende feſthalten müſſen. Aber die Identität beider, die Heraklit ausſpricht, zeigt, daß er zu dem wahrhaft logiſchen Begriffe des Werdens durchgedrungen war, in welchem Sein und Nichtſein identiſche und raſtlos in einander übergehende Momente ſind.

Das wahrhafte Princip Heraklits iſt nicht einfaches Nichtſein, ruhige

---

Waſſer einſchlüge, wenn es nach Unten wandelnd zu Erde oder nach Oben wandelnd zu Feuer wird, und ebenſo wäre das ſich nach Oben zu Waſſer Umwandeln der Erde immer nur ein andrer Weg und gerade nur der entgegengeſetzte gegen die nach Unten zu ſich in Erde umwandelnde Bewegung des Waſſers. Die Stufen wären wohl dieſelben, aber die Wege durchaus nicht; ebenſo wie eine Haustreppe — und faſt ſcheint man ſich ſo Heraklits Weg nach Oben und Unten vorzuſtellen — allerdings ſtets aus denſelben Stufen beſteht, das Herunter- oder Hinaufſteigen derſelben aber immer nur entgegengeſetzte Bewegungen ſind. Endlich aber, — nicht einmal die Treppenſtufen ſind dieſelben; es iſt bei Heraklit ſelbſt nicht einmal eine formale Gleichheit der Verwandlungsſtufen irgend vorhanden: das Feuer wandelt ſich auf dem Wege nach Unten in Waſſer um; das Waſſer aber wandelt ſich nicht mehr jetzt, wie man durch die ſtoiſchen Berichte verführt bei dieſer „formalen Gleichheit“ annimmt, erſt in Erde um, um dann wieder in Waſſer und endlich in Feuer rückzugehen, ſondern nach den eigenen Bruchſtücken des Epheſiers iſt die Bewegung die: das Feuer wandelt ſich in Waſſer um, das Waſſer aber theilt ſich ſofort (noch auf der Mitte der Treppe), zerlegt ſich gleich nach Oben in Feuer und nach Unten in Erde. Ein Theil des in Waſſer umgewandelten Feuers läuft alſo ſofort wieder in Feuer zurück, ohne die Stufe der Erde zu paſſiren (ſ. §§ 20 sqq.). Es iſt alſo nicht einmal eine formal gleichmäßige Abſtufung bei Heraklit vorhanden.

Digitized by Google

Negation, ſondern Negativität, welche die beſtändige Aufhebung des Seins zum Nichtſein und des Nichtſeins zum Sein, der immer in einander umſchlagende Wandel dieſer Momente iſt. Die Negativität hat ihr Gegentheil, das Sein, als nothwendiges aufgehobenes Moment ſchon in ſich. Sie iſt das, was ſie iſt, nur als die Vermittlung mit ſich ſelbſt durch dies ihr Gegentheil hindurch. Nur dies, dieſe Negativität, iſt die heraklitiſche Bewegung. Die *ὁδὸς ἄνω*, das Nichtſein als thätiges gedacht, iſt ſelbſt ſofortiges und perennirendes Umſchlagen ins Sein und Erzeugen deſſelben; die *ὁδὸς κάτω*, das Sein nicht als das ſtarr unbewegte der Leichname, ſondern als gleichfalls thätiges, als Weg und Bewegung gefaßt, iſt perennirendes Aufheben ſeiner zum Nichtſein. So iſt die *ὁδὸς κάτω* in ſich ſelbſt ſchon nothwendig der Weg nach Oben und dieſer wieder in ſich ſelbſt ſchon der Weg nach Unten. Erſt dieſe ſchon in jeder dieſer Beſtimmungen für ſich, und darum in Allem was exiſtirt, vorhandene Einheit beider, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, iſt das Werden, deſſen beide niemals einer wirklichen Trennung zugängliche Seiten ſie bilden. Dieſe Identität*) beider iſt

*) Dieſe unſere Auffaſſung des Fragments erhält jetzt, wenn ſie noch einer Beſtätigung bedürfte, den frappanteſten Beweis durch das nunmehr bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 282 mitgetheilte Bruchſtück „*γναφείῳ* (wie Bernays ſetzt), *φησὶν, ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ — ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου· ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφὴ εὐθεῖα καὶ σκολή. ἄνω γὰρ ὅμου καὶ κύκλῳ περιέλκεται — μία ἐστί φησι καὶ ἡ αὐτή· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστί καὶ τὸ αὐτὸ· ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή*“. „Auch der Schraube Weg, zugleich gerade und krumm, iſt einer und derſelbe. Und das Unten und das Oben iſt eines und daſſelbe und der Weg nach Unten und Oben iſt einer und derſelbe“.

Unmöglich kann die ſubſtantielle Identität des Weges nach Oben und Unten nachdrücklicher und energiſcher hervorgehoben werden. Es wundert uns, daß ſelbſt dieſes Fragment den geiſtvollen Zeller nicht hindert, es ganz wie ſeine Vorgänger ſo aufzufaſſen, p. 472: „Und daß dieſer Stufengang nach beiden Seiten hin gleichmäßig eingehalten werde, drückt er in dem Satze aus: der Weg nach Oben und Unten iſt derſelbe“. Abgeſehen davon, daß ein ſolches gleichmäßiges Einhalten, wie ſchon gezeigt, gar nicht bei Heraklit der Fall iſt und abgeſehen von allem Obigen, — wie kann Zeller in dieſem Fragmente noch von einem „gleichmäßig eingehaltenen Stufengange“ ſprechen, da doch nach dem Bruchſtück nicht nur der Weg ſelbſt, ſondern auch „*τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω*“, das Oben und Unten ſelbſt, alſo auch die entgegengeſetzten Endpunkte des Weges ein und daſſelbe, mit einander identiſch ſind. Wollte man auch, um zu unſerem früheren Vergleiche zu greifen, eine Treppe, weil dieſelbe Stufenreihe nach Oben und Unten führt, für einen identiſchen Weg nach Oben und Unten nehmen, ſo wird doch das Oben und Unten ſelbſt bei ihr nie für daſſelbe ausgegeben werden können. Wie

Digitized by Google

daher das das All durchwaltende Gesetz (λόγος). Diese Identität beider ist als der unaufgehaltene ideelle Wandel der Gedankenmomente des Seins und Nichtseins die unsichtbare Harmonie, der göttliche Logos, das Eine Weise, der höchste Zeus, oder wie die Stoiker sagten, der ätherische Leib der Weltbildung; Leib deshalb, weil bereits beide Momente und ihre Gegensätzlichkeit, welche den Urquell und die ideelle Möglichkeit aller realen Unterschieds- und Weltentwicklung bildet, in ihre reine Einheit eingeschlossen sind, ätherisch deshalb, weil diese beiden Momente in dem reinen Wandel dieser Einheit eben noch nicht zu realen Unterschieden herausgetreten sind. Diese Einheit beider ist aber eben deshalb nicht weniger auch das Gesetz, welches sich auch durch alles real Seiende durchzieht und allein in allem wahrhaft vorhanden ist; es ist die Seele, zu welcher die ganze Welt der Erscheinungen und ihr realer Wechsel nur den Leib bildet. Die Welt der sinnlichen Existenzen ist nur das Dasein, Setzen und Erzeugen dieser ideellen und an sich identischen Unterschiede als real verschiedener und gegen einander fester, an denen aber ihre innere Identität, eben weil sie ihre Wahrheit bildet, unaufhörlich als Negation hervortritt und sie in den Proceß der sich aufhebenden Bewegung hineinreißt. Ist, um uns so auszudrücken, das Seiende nichts als die Einheit der ὁδὸς ἄνω und κάτω, gesetzt in der einseitigen Form der ὁδὸς κάτω oder des realen Seins, — so muß dafür an diesem, daß es innerlich vielmehr ebenso nur Weg nach Oben ist, rastlos hervorbrechen und das gesammte reale Sein selbst sich darstellen als das, was es ist, als das bloße Dasein des ununterbrochenen Nichtseins[1]) oder der ὁδὸς ἄνω, als der immer in sein Gegentheil umschlagende Wandel und Proceß alles Sinnlichen, der nach Heraklit Wesen und Quell der sinnlichen Realität ist und der Fülle ihrer Unterschiede.

Man muß diese Identität des Wegs nach Oben und nach Unten immer

---

ganz anders Heraklits Vergleich mit der Schraube, der gleichfalls zeigt, wie er durchaus nicht an einen gleichmäßig eingehaltenen Stufengang der Elemente nach Oben und Unten denkt. In der Windung der Schraube — darin besteht Heraklits Vergleich — ist auch die geradansteigende Richtung, in jedem untheilbaren Punkte derselben zugleich eine krumme und gewundene. Die Gegensätze durchdringen sich und sind eins in jeder Partikel ihres Weges.

1) Dies daher denn auch der tiefste innerste Grund jenes „Sein und Zugleich (Nichtsein)", welches nach Schleiermacher Aristoteles und Plutarch dem Epheser blos „leihen", welches ihm aber auch überall Plato und seine eigensten Bruchstücke leihen und welches Schleiermacher wegstreichen möchte, nicht sehend, daß er damit den ganzen Heraklit selbst fortstreichen würde.

Digitized by Google

gegenwärtig haben, um irgend eins der heraklitiſchen Bruchſtücke wahrhaft zu verſtehen.

Nicht bloß die Elemente durchlaufen dieſen in ſich entgegengeſetzten und mit ſich identiſchen abſoluten Weg, der eben kein andrer als der Weg und der Begriff des Werdens iſt und den deshalb Alles beſtändig durchläuft, wie ſowohl die ganze bisherige als nachfolgende Darſtellung zeigen wird.

Das Eine, das immer auseinander tritt (ſ. d. Bruchſtücke bei Plato oben p. 90 und p. 72) ſchlägt damit den Weg nach Unten ein, des Auseinandertretens in die endlichen feſten Unterſchiede; und eben weil die *ὁδὸς κάτω* in ſich ſelbſt ſchon immer *ὁδὸς ἄνω* iſt, iſt dieſes Auseinandertreten in die Unterſchiede nur der Proceß des immerwährenden Rückgangs derſelben in die reine Einheit, in die ſich aufhebende Bewegung des Wegs nach Oben; ſo daß jene Fragmente und dasjenige, an welchem wir jetzt ſtehen, nur Ausfluß ein und deſſelben tiefen Gedankens ſind. Wie das ſich zur Vielheit unterſcheidende und aus dieſer immer in ſich rückgehende Eine und wieder wie die Seelen nach Plotinus und Stobäus Bericht u. A. unabläſſig den Weg nach Oben und Unten durchwandern, wie die Götter ihn durchlaufen, indem ſie zu Menſchen erſterben, wie das natürliche Leben in den Ausſcheidungs- und Reproductionsproceſſen, in denen es allein ſein Daſein hat, unabläſſig dieſen Weg nach Oben und Unten durchläuft, wie die phyſiologiſchen Zuſtände von Schlafen und Wachen (ſ. § 30) das beſtändige Durchlaufen deſſelben bilden, — nur ſo durchläuft ihn auch das elementariſche Daſein in ſeinen Wandlungen. Er bildet, wie wir noch ſehen werden, als das abſolute Werdensgeſetz die unentrinnbare Nothwendigkeit und Vorherbeſtimmung für Alles und iſt daher weit entfernt davon, wie man ihn bisheran faßte [1]), eine ausſchließlich und

1) Jene ſinnliche Auffaſſungsweiſe äußert ſich dann recht deutlich, wenn Schleiermacher (p. 383 sq.) die *ὁδὸς ἄνω* überſetzt: „den Gang feuerwärts" und die *ὁδὸς κάτω* mit „Gang erdwärts", wie auch Ritter (p. 103) gleichfalls ſchlechtweg ſagt, dem Heraklit ſei der Weg nach Unten „das Heruntersteigen vom Feuer zur Erde" und der Weg nach Oben das Hinaufſchreiten von „Erde zum Feuer". Aber was giebt denn das Recht dazu, die heraklitiſche Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* ſo ohne Weiteres mit Gang erdwärts und feuerwärts zu überſetzen?

Wir wiſſen wohl, eine große Schuld an dieſer Verwirrung trägt Diog. L. ſelbſt, welcher (IX, 8. u. 9.), nachdem er eben die im Weſentlichen richtige und wahre, von ihm ſelbſt aber keineswegs verſtandene Definition der heraklitiſchen *ὁδὸς ἄνω κάτω* gegeben, nun auch noch klar machen will, wie denn dem Heraklit die Welt, wie er eben geſagt hat, durch den Wechſel dieſes Weges entſtehe und des-

Digitized by Google

lediglich den physikalischen Elementen als solchen zukommende Bedeutung zu haben, welche Elemente vielmehr selbst nur die realen sinn-

---

halb, mit einem γὰρ seine Erklärung einleitend, fortfährt: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ κτλ. und nachdem er den Elementarweg nach Unten vom Feuer zur Erde beschrieben, hinzufügt „das sei der Weg nach Unten", und nach der Beschreibung des Elementarprocesses von Erde zu Feuer ebenso: „das aber ist der Weg nach Oben". Den Worten nach ist das, von andern dabei unterlaufenden groben Irrthümern hier noch abgesehen, auch nicht unrichtig. Denn das ist wirklich im Elementarischen der Weg nach Unten und Oben, und Diogenes behauptet nicht einmal, daß diese Specification des Weges nach Oben und Unten, die er giebt, die ausschließliche und totale Bedeutung desselben enthalte. Sollte aber auch dieser gedanken- und kritiklose Polyhistor wirklich in diese Verwechslung gefallen sein, welcher Grund ist das, in denselben Fehler zu verfallen, da ja über die Verwechslung selbst die bei ihm unmittelbar vorausgehende allgemeine Definition jenes Weges keinen Zweifel aufkommen läßt, denn unmittelbar vorher definirt er den Weg nach Unten als das zur „Genesis" führende Moment und als Streit (τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον) und den nach Oben als das zur ἐκπύρωσις führende und als Friede oder Uebereinstimmung.

Ist aber diese wahrhafte Erklärung von Diogenes selbst nicht einmal verstanden worden, so spricht das nur umsomehr für ihre Autorität, da er sie dann, wie auch wohl gewiß der Fall, aus besseren Quellen eben nur abgeschrieben und so gleichsam bewußtlos gerettet hat, wonach ihr gewiß größeres Gewicht zukäme, als seiner eigenen mit γὰρ eingeleiteten Erklärung.

Wie kann man aber den zur Genesis führenden Weg mit „Gang erdwärts" übersetzen wollen? Ist denn dem Heraklit die γένεσις blos die Eine Stufe der Erde, oder ist sie ihm nicht das Gebiet und der Gedanke des realen Seins überhaupt? Und wollte man schon durchaus sich dabei lediglich an elementarische Formen halten, so durfte man dann dennoch nicht den Weg zur γένεσις mit Weg erdwärts übersetzen. Denn dem Heraklit ist nicht die Erde, sondern vielmehr das Wasser, resp. das Gebiet des Feuchten, Sinnbild und Gebiet der Genesis gewesen (vgl. §§ 19 u. 21), so daß man hierbei noch eher zu dem unmöglichen Resultat käme, Weg wasserwärts zu übersetzen. Und wie kann man — zwar bei Ritter, da dieser zu einem realen Weltbrande zurückkehren möchte, ist dies wenigstens consequent — aber wie kann Schleiermacher den Weg nach Oben, das zur ἐκπύρωσις führende Moment (τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπ.), ohne Weiteres mit Weg feuerwärts übersetzen, in dem Sinne, als wenn dies ein bloßes Aufgehen in elementarisches Feuer wäre, derselbe Schleiermacher, der doch selbst so trefflich gesehen hat, daß die s. g. ἐκπύρωσις keinen realen Weltbrand bedeute, eine Einsicht, mit deren consequenter Durchführung jene Uebersetzung in großem Widerspruche steht! Weit vorsichtiger und richtiger ist schon die Aeußerung von Brandis (p. 162): „Die von den Hemmungen sich befreiende Bewegung war dem Heraklit im Wege nach Oben (ὁδ. ἄνω), die durch die Gegensätze gehemmte im Wege nach Unten (ὁδ. κάτω) begriffen" ꝛc., Worte, in welchen es also schon enthalten ist, daß es sich in der ὁδὸς αν. κατ. nicht bloß um die sinnlichen Elemente als solche handelt, sondern ihr der allgemeine heraklitische Gedanke der Bewegung und des

Digitized by Google

lichen Unterſchiede und Stufen des Werdens ſind und darſtellen (vgl. §§ 19. 21. 23 und 27.).

Werdens zu Grunde liegt, deſſen ſinnliches Daſein und Realität in jenen Elementen, aus welchen dann weiter die Einzelgegenſtände werden, ſeine allgemeinſte Form hat; eine Erkenntniß, zu der nur noch die Einſicht in die logiſche Natur des heraklitiſchen Werdens, in die Gegenſätzlichkeit ſeiner Bewegung zu treten brauchte, um zur vollen Klarheit über dieſen Punkt zu gelangen. Man vgl. übrigens zu dem hier Angedeuteten die §§ 21 u. 27, wo, nach vorheriger Darſtellung der heraklitiſchen Phyſik als ſolcher die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und die hier hervorgehobenen Mißverſtändniſſe derſelben zu ihrer letzten Löſung gelangen werden.

Digitized by Google

§ 8. Der Seelen Auf- und Niederweg.

Wie wir daher gehabt haben, daß es den Göttern Tod ist, Menschen, oder auch den Seelen Tod Menschen zu werden, so heißt es auch: es ist den Seelen Tod flüssige zu werden.

Es wird uns dies sogleich deutlich, wenn Clemens an einer Stelle, wo er uns die schätzbarsten Bruchstücke über Heraklits Naturlehre mittheilt, sagt, daß ihm das Feuchte der Saame der Weltbildung gewesen und er es in diesem Sinne Meer genannt habe[1]) („— — ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν"). Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, ist ihm der Saame der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung[2]) (vgl. §§ 20 u. 21.), wie ihm das Feuer Bild der reinsten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verwesung ist.

Daß die Seele flüssig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm also nichts Anderes, als daß sie in den Leib und das Element des einzelnen und bestimmten sinnlichen Daseins aus ihrer reinen Bewegung herabsinkt.

So zuerst in mehreren Stellen, wo der Weg nach Oben und Unten der Elemente beschrieben wird, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Seele die oberste Stufe, den sonstigen Platz des Feuers einnimmt. So

---

1) Strom. lib. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

2) Wie es dies ja bekanntlich auch ebensosehr in ägyptischer Religion und Seelenlehre, als bei den Orphikern war. Man vgl. blos, um nicht Stellen zu häufen, Simplic. in Ar. Phys. p. 50: „διὸ καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν, οἷον ἕλον τένα οὖσαν; Clem. Al. Strom. VI, 4. p. 757. Pott; Athenagoras Legat. c. 15. p. 64 sq. ed. Dech.; Proclus in Cratyl. § 157. p. 93. ed. Boiss.: „— — εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών" κτλ.

Digitized by Google

bei Philo[1]): „*Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησὶ, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ., „den Seelen iſt es Tod, Waſſer zu werden“. Ebenſo bei Clemens[2]): „*ψυχῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι*“ κτλ.*) (es folgt der weitere Weg und Rückweg der Elemente, der uns hier noch nicht intereſſirt). Und in entſprechender Weiſe, die nun aber auch den Gedanken durch den ſymboliſchen Ausdruck hindurchſcheinen läßt, ſagt Proklus[3]) aus Porphyrios: „wenn der Begehrungstrieb, von der geneſiurgiſchen Feuchtheit überſchwemmt, erſchlafft und eingetaucht wird in die Ströme der Materie, ſo iſt auch dieſes ein anderer Tod der vernünftigen Seelen zu feuchten zu werden, ſagt Herakleitos“ („— — *ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου καταχλυζόμενον ὑγρότητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῆσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος*“). Eine Stelle, von der ſchon Schleiermacher p. 517 eingeſteht, daß nicht nur die letzten Worte *ψυχ. θαν. ὑγρ. γεν.*, ſondern, trotz der neuplatoniſchen Quelle, die ganze Gedankenreihe in ihr als wirklich heraklitiſch werde zugegeben werden müſſen; eine Stelle endlich, in welcher auch das *νοερῶν* allerdings dem Porphyrios zugehört, aber doch nur eine ſehr echte Beſchreibung des Gegenſatzes iſt, wie wir bei den Sätzen von der trocknen Seele ſehen werden.

Nur ein ſcheinbarer Widerſpruch, in der That aber übereinſtimmend iſt, was uns Porphyrios ſelbſt ſagt in einer Stelle, deren Schluß ſchon früher bezogen wurde und die hier in ihrem ganzen Zuſammenhange hergeſetzt werden muß. Porphyr ſpricht von den Nymphen und den Najaden insbeſondere[4]): „Dieſe (*αἱ ναΐδας*) werden von dem Gewäſſer (*ναμάτων*) ſo benannt. Nymphen nennen wir die Najaden und die den Waſſern eigenthümlich vorſtehenden Kräfte; ſie nannten aber auch überhaupt alle in die Geburt hinunterſteigenden Seelen ebenſo (*τὰς εἰς*

1) De mundo incorr. p. 958. T. II. p. 508. ed. Mang.

2) Strom. VI. c. 2. p. 265. Sylb. p. 746. Pott.

*) Das Fragment, das jetzt bei Pseudo-Origenes V, 16. p. 132 vorliegt: *καὶ οἱ σοφώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν ἐστι καὶ Ἡράκλειτος „εἷς, λέγων, ψυχῆς εἰ γὰρ θάνατος* (der Herausgeber ſchlägt vor *εἴη ἄν*, was aber ſchwerlich zu acceptiren ſein dürfte; vielleicht iſt vor *θάνατος* ein *τίς* ausgefallen) *ὕδωρ γενέσθαι* ſoll ſeinem Gedanken nach hervorheben, daß nur ein Tod für die Seele exiſtire, nämlich die, wie wir bald ſehen werden, gerade ihre Luſt bildende Verleiblichung oder das Feuchtwerden derſelben, während der andere Tod, — der, den die Menſchen meinen — gerade nur wahres Aufleben für ſie iſt.

3) In Tim. p. 36. ed. Bas.

4) De antro Nymph. c. X. p. 257. Holst. p. 11. ed. v. Goens.

Digitized by Google

γένεσιν κατιούσας ψυχάς); denn sie meinten, daß die Seelen an dem Wasser hangen, das von dem Hauche Gottes durchdrungen ist (ὕδατι θεοπνόῳ ὄντι), wie Numenius sagt, welcher auseinandersetzt, daß deshalb der Prophet gesagt habe, es schwebe der Hauch Gottes über dem Wasser und daß deshalb die ägyptischen Dämonen[1]) sämmtlich nicht auf dem Festen stehen, sondern alle auf einem Schiffe, sowohl Helios als alle in die Geburt heruntersteigenden Seelen, als welche man alle auf dem Flüssigen schwebenden auffassen muß, weshalb auch Heraklit gesagt habe: „„ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν““, „„Lust, nicht Tod, sei es den Seelen, zu feuchten zu werden, Lust aber sei ihnen der Fall in die Genesis““ und anderswo habe er gesagt, daß „„wir leben jener Tod und jene leben unsern Tod““ (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον). — Die Lust des Feuchtwerdens ist nämlich keine andere, als diejenige, welche die Seelen antreibt, in die Sinnenwelt, in die Lust des individuellen Daseins einzutreten, oder wie die mythische Sprache der Seelenlehre dies ausdrückt, die Lust der niederen Seelen, die in den Dionysosspiegel schauend sich verleiten lassen, in die Zeugung herabzusteigen (siehe z. B. das Vasengemälde bei Creuzer Abbildungen Taf. IX.). Diese Lust ist eine solche, bei welcher wir wesentlich an die Worte denken müssen, welche Lucian[2]) dem Heraklit in den Mund legt: „ἐστὶ τωὐτὸ τέρψις, ἀτερψίη“, „dasselbe ist Lust (und) Leid“.

Ueber jenen Auf- und Niederweg der Seelen aber vergleiche man zuvörderst die sich an die Worte des Porphyrios eng anschließende Stelle des Plutarch de Sera Num. Vind. p. 565 c. sqq.[3]) und die gelehrten Ausführungen von Wyttenbach[4]) hierzu, der dieselbe auf die bekannten platonischen Stellen im Phaedon und Phaedrus zurückführend, bereits meint, Plato habe diese Lehre aus Heraklit geschöpft, eine Meinung, für die er noch die bereits oben in der Anmerkung 1 zu p. 122 bezogene Stelle des Himerius hätte anführen können, auf die hier wieder zurück-

1) Siehe hierüber Jablonski, Panth. Aegypt. T. II. p. 103.

2) Vitar. auct. c. 14. T. III. p. 96. ed. Biss.

3) — — ὡς ἐκτήκεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἵμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν ἣν οὕτως ὀνομάσθαι νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς κτλ.

4) T. VII. 1. p. 446 sq.

Digitized by Google

verwiesen werden muß. Und um unsere eigene Ansicht, die wir schon lange durch unsere Darstellung hindurchscheinen ließen, schon hier gerade herauszusagen[1]), so ist uns sowohl schon von dem bloßen Namen „*ὁδὸς ἄνω κάτω*“, als auch von so vielen Sätzen, die wir bereits gehabt haben und noch betrachten werden, von dem Sterben der Götter und Seelen, von dem Flüssigwerden derselben, von dem Wege der Seelen nach Oben und Unten, von dem zugleich als Mühsal und als Erholung geschilderten unabläßigen Wandeln der Seele mit dem demiurgischen Zeus um das Weltall, von der mit dem Ablassen der Seele von diesem ununterbrochenen Wandel — indem sie dadurch nach Unten in das Reich der feuchten Genesiurgie gezogen wird — eintretenden Körperlichkeit derselben und von so vielen andern Aussprüchen schlechthin unbegreiflich, wie Heraklit zu diesen Ausdrucksweisen gekommen sein sollte, wenn er nicht die ursprünglich ägyptische und durch die Orphiker und Pythagoräer in Griechenland verbreitete mysteriöse Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος*[2]) und *κάθοδος*) als Substrat benutzt hat, um in diesen religiösen Dogmen und deren mythisch-sinnlicher Form seinen ureigenen Begriff einhüllend darzustellen, auch hierin wieder folgend seinem Gott, der „nicht heraussagt, noch verbirgt, sondern andeutet“ und der symbolischen Sprache, welche die Natur spricht in ihren Existenzen (vgl. das Capitel II.).

Was zuerst den Namen *ὁδὸς ἄνω κάτω* betrifft, so bezieht sich nämlich das, was wir oben über die Angemessenheit dieses Namens gesagt haben, nur auf den Ausdruck: *ὁδός*, Weg, insofern hierin eben die Bewegung ausgedrückt ist. Anders dagegen verhält es sich mit dem *ἄνω κάτω*, welches, da der heraklitischen Philosophie, wie bisher nur zu sehr übersehen worden, jede örtliche Bewegung (insofern sie die principielle Bewegung oder *ἀρχή* sein soll) fremd ist, derselben durchaus unangemessen ist und aus ihr heraus nicht erklärt werden kann. Denn kein Gewicht darf man etwa auf die Verwirrung des Simplicius legen wollen, welcher sagt: Heraklit gehöre auch unter die, welche die Ortsbewegung als erste setzen. So etwas, daß die heraklitische Bewegung, welche durchaus nur *μεταβολή*, d. h. Umwandlung, Umschlagen in das Gegentheil ist, eigentlich mit der Ortsbewegung eins sei, ließ sich wohl zur Noth von Jemandem behaupten, der die aristotelische Matereologie im Kopfe hatte, — aber nicht früher! Doch werden wir diesen Irrthum erst später

1) Vgl. § 26.

2) Ueber der Seelen *ἄνοδος* hatte Porphyrius bekanntlich ein eigenes Werk geschrieben (Augustin. de civ. dei X, 29.).

Digitized by Google

und nach vorheriger Darſtellung der heraklitiſchen Phyſik näher nachweiſen und widerlegen können (§ 27), worauf wir hier verweiſen müſſen. Hier alſo einſtweilen nur ſoviel: Nur das Umſchlagen der Gegenſätze von Sein und Nichtſein ineinander, oder die unſinnliche Bewegung iſt die allein principielle Bewegung Heraklits. Von dieſer iſt die Ortsbewegung wie jede ſinnliche Bewegung und Veränderung erſt die Folge und Wirkung. Faſt überraſchend richtig ſieht dies Philoponus in einer ſpäter (§ 33) näher zu betrachtenden Stelle (Comm. in de Anim. C. 7.) ein, wo er von jener ſelbſt nie körperlichen (ἐν σώμασι ἀσώματον) und ſich durch alle Körperbewegung hindurchziehenden unſinnlichen Bewegung treffend ſagt, daß ſie erſt der „anderen“ (d. h. aller ſinnlichen und alſo auch der örtlichen) Bewegung Urſache ſei (ἀεὶ κίνητος καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία).

Es iſt ſomit das örtliche „Oben und Unten“ als Bezeichnung für die nicht örtliche principielle Bewegung Heraklits eigentlich ein fremdartiger Ausdruck bei ihm, was an und für ſich ſchon eine deutliche Hinweiſung ſein dürfte, daß Heraklit nicht Erfinder dieſes Namens iſt, ſondern ihn aus jener Doctrin herausgegriffen, um ſeinen Begriff ihm unterzulegen. Und die ganze bisherige Auffaſſung Heraklits, welche immer bei ihm eine örtliche Bewegung und Ableitung aus dieſer als ganz unbeſtritten und ſelbſtredend, häufig ganz unbewußt, vorausſetzte, iſt eben nur durch dieſe ſinnliche Form des ἄνω κάτω und durch ihre eigene ſinnliche Vorſtellungsweiſe verführt worden und würde ſich, wie ſeines Orts gezeigt werden wird, nicht auf ein einziges Bruchſtück von Heraklit ſelbſt berufen können, in welchem örtlich-abgeſtufte Bewegung als Princip erſcheint oder auch nur aus reell feſtgehaltenen Unterſchieden von Oben und Unten (— das Oben wird vielmehr in der Kreisbewegung der heraklitiſchen Phyſik ſelbſt immerwährend zu Unten —) zur Ableitung und Entwicklung der concreten Erſcheinungen geſchritten wird. Als einziges wahres Ableitungsprincip erſcheint vielmehr ſtets im Gebiete des Seeliſchen wie des Phyſiſchen das dialectiſche Umſchlagen in das Gegentheil, eine Bewegung, welche nicht die ſinnliche der Ortsbewegung iſt und wohl ſchwerlich ganz von ſelbſt ohne eine ſolche concrete Anſpielung und halb deutende, halb die Unausſprechlichkeit des eigenen dialectiſchen Gedankens in jenem Dogmen-Material darſtellende Beziehung als „Weg nach Oben und Unten“ ausgeſprochen worden wäre. Aus dieſer mit ſo gänzlichem Unrecht ſtets als principiell unterſtellten Ortsbewegung entſpringen denn auch die vielen Mißverſtändniſſe der Neueren, das Nichterfaſſen der Identität des Wegs nach Oben und Unten, die falſchen Vor-

Digitized by Google

ſtellungen von einer „oberſten und höchſten Region“ des Feuers, oder einer örtlichen Transcendenz der höchſten Seele und des περιέχον, Irrthümer, die wir theils ſchon oft widerlegt zu haben glauben, theils noch häufig Gelegenheit nehmen werden, zu widerlegen. — So endlich auch wird es erſt klar, wie Der, welcher geſagt hat: „die Welt hat keiner der Götter gemacht“, Der, in deſſen Fragmenten wir ſo oft die glühendſte Polemik gegen den Volksglauben finden, ſich doch wieder in andern Bruchſtücken ſoviel mit Göttern, Daimonen ꝛc. zu ſchaffen machen konnte und ſich an die religiöſe Vorſtellung davon anzulehnen ſcheint.

Aber auch abgeſehen von dem bloßen Namen „Weg nach Oben und Unten“, — auch alles Nähere und Concretere, jene Sätze von der Seelen ἄνοδος und κάθοδος, von dem Feuchtwerden der Seelen und ihrem damit gegebenen Heruntersteigen in die Leiblichkeit und Zeugung, jene Sätze von den Menſchen, die geſtorbene Götter ſind und umgekehrt, von dem, was ſie nach dem Tode erwartet, von dem Hören auf den Dämon, jene Sätze von dem Meer, dem Gebiet des Feuchten, als Symbol und Gebiet der realen Weltbildung und Zeugung ꝛc. ꝛc. und jenen „Haß der flüſſigen Natur“, wie ſich ſelbſt Schleiermacher einmal über Heraklit ausdrückt, — Alles das finden wir ja faſt wörtlich wieder in dem, was in den Schriftſtellern über jene Seelenlehre [1]) anzutreffen iſt*). Noch deutlicher wird dies, wie er die religiöſen Vorſtellungen in das Gebiet ſeines Philoſophirens hineingezogen und ſeinen Begriff in ihre Geſtalten hineingelegt hat, wenn wir ihn bald ſehen werden eine Polemik gegen Dionyſos ſelber erheben. Nur darf niemals — und das iſt freilich eine Hauptſache —

---

1) Man ſehe nur außer den bereits angeführten und gelegentlich (ſ. § 9 sq.) noch folgenden O. bei Porphyrios ib. c. 6 u. c. 18 sq., die bei Wyttenbach zu Plutarch l. l. angeführten Stellen Plato's und Anderer, Procl. in Tim. p. 17. p. 36. p. 330. in Parmenid. p. 146. ed. Cous., in Alcib. I. p. 68 sqq. p. 32. p. 86. ed. Creuzer; Clemens Al. Strom. V. p. 675. ed. Pott. (cf. ib. VII, 6. p. 850), Hermias ad. Phaedr. p. 94. ed. Ast. (cf. Orphic. Hymn. XI. XXIX. Fragm. VII. XXVIII etc. ed. Hermann) und vieles Andere bei Boeckh in den Heidelberger Jahrbüchern d. Phil. 1808 I. p. 112 f. und Creuzer in der Symbolik und Mythologie bei der Darſtellung der Seelenlehre und Dämonologie; vgl. die in der Anmerkung 1. zu p. 156 paralleliſirten Stellen des Dio Chrysost., Philo, etc. etc., ſowie das Citat aus Jamblich und das darüber Geſagte.

*) Und wie deutlich weiſt jetzt nicht wieder das neue Fragment von der Auferſtehung der Seelen — denn hierauf muß es offenbar bezogen werden — auf dieſes Darſtellungsmaterial hin, bei Pseudo Origen. IX, 10. p. 283 u. Bernays Rh. Mus. IX. p. 245: „Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας

Digitized by Google

der ideelle, begriffliche Unterschied übersehen werden zwischen Heraklit und jenen Dogmen. Es darf nicht übersehen werden, daß Heraklit durchaus kein Jünger und Verbreiter irgend einer Priesterweisheit ist, sondern daß er nur seinen speculativen Begriff, der ihm durch und durch originell und von keinem ägyptischen Priester noch persischen Magier erkannt worden war, daß er seinen Gedankengegensatz der Negativität und des Seins, der reinen Bewegung und des Verharrens, des Allgemeinen, das ihm im unaufgehaltenen Wandel besteht, und des an sich festhaltenden bestimmten einzelnen Daseins, in die religiösen Vorstellungen von den feuchtwerdenden und dadurch in die Sinnenwelt herabgezogenen Seelen, von den Opfern, die Heilungen der Seelen sind ꝛc., hineinträgt; daß ihm diese religiösen Vorstellungen somit nicht die Sache selbst, sondern nur das sinnliche Substrat der Darstellung seines Begriffes sind; ein Unterschied, den freilich sowohl Porphyrios als Jamblich l. l. als die Neuplatoniker meist zum Theil übersehen. Es ist, um dies an Einem Beispiele so deutlich und durchsichtig als schon hier nur immer möglich ist, zu machen nur erforderlich, einen Rückblick auf den p. 124 angeführten und betrachteten Bericht des Aeneas Gazäus zu werfen. Die Stelle läßt das Sachverhältniß mit einer Klarheit hervortreten, welche dadurch nicht im mindesten benachtheiligt wird, daß sie für Aeneas selbst freilich nicht vorhanden war. Aeneas sagt: Heraklit habe eine nothwendige Aufeinanderfolge (*ἀναγκαίαν διαδοχήν*) angenommen, nämlich die Wanderung des Weges nach Oben und Unten durch die Seele. Da nämlich (*ἐπεὶ* — fährt er fort —) es Mühsal für sie sei, dem Demiurg in seinem rastlosen Wandel zu folgen und mit ihm das All zu umwandeln, so werde sie durch die Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen. Dieses in dem reinen demiurgischen Wandel nicht Aushaltenkönnen der Seele und ihre dadurch bewirkte Flucht (*φυγή*) von Gott und Verkörperung soll also, nach Aeneas, den Grund und das Wesen jener „nothwendigen Aufeinanderfolge“ ausmachen. Allein diese nothwendige Aufeinanderfolge ist, nach Aeneas selbst, — da er sie ja selbst als den Weg nach Oben

---

γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν“. Kann man deutlicher — in der Form — ägyptisiren? Treffend bemerkt Zeller p. 483, 6: „Ich beziehe diese Worte auf die zu Hütern der Menschen bestellten Dämonen, vgl. Hes. *E.* x. *ἡμ.* 120 ff. 250 ff.“ Aber gewiß versteht auch er dies mit uns so, daß wir selbst durch den Tod zu solchen Dämonen, zu solchen „Hütern der Lebenden und Leichen“ werden, vgl. Plutarch de Def. Or. p. 415. p. 700 sq. W., wo diese Umwandlung der Seelen in Dämonen und Heroen in die engste Beziehung zu heraklitischer Lehre gebracht wird, und §§ 11 u. 26.

Digitized by Google

und Unten erklärt, — und nach den zum Ueberfluß noch deutlicheren insoweit aber mit dem Bericht des Aeneas ganz identischen Stellen des Plotinus und des Jamblichus bei Stobaeus (siehe oben p. 131. 132), welche statt διαδοχὴ ἀναγκαία ausdrücklich ἀμοιβὰς ἀναγκαίας ἐκ τῶν ἐναντίων sagen, gar nichts anderes als der beständig ineinander umschlagende Proceß der Gegensätze von Sein und Nichtsein, welche durch ihre stets ineinander übergehende Bewegung das gesammte geistige und physische All, Feuer und Wasser und Erde, Schlafen und Wachen, Leben und Sterben, produciren. Es ist dieselbe kosmische Bewegung in seinen eigenen Gegensatz hinein, welche das Auseinandertreten des Einen in das Viele und das Zusammengehen des Vielen in das ideelle Eine, den Uebergang der sichtbaren Harmonie in die unsichtbare und deren Rückgang in jene constituirt. — Der Wandel in das Gegentheil ist nicht nur der Weg der Seele in den Körper (weshalb sie gestorbener Gott genannt wird), sondern er ist ebensosehr das Gesetz und der Weg des Elementarprocesses und aller Erscheinungen im Universum. — Ferner ist, wie wir bald (§ 10 sq.) zur Evidenz sehen werden, der Demiurg selber gar nichts andres, als das Gedankengesetz selbst von der Identität der intelligiblen Gegensätze von Sein und Nichtsein und ihres ideellen Uebergehens in einander. Sein Wandel, von dem Aeneas spricht, ja seine ganze demiurgische Thätigkeit und Existenz selbst besteht nur darin, daß er rastlos aus dem Moment des Seins in das Moment des Nichtseins übergeht, daß er sich unaufgehalten aus der Form der ideellen Einheit in die der realen Vielheit umsetzt und diese seine Bewegung als das reine ideale Umschlagen der Gedankenmomente in so schlechthin ungetrennter Identität sich vermittelt, daß, — weil hier der Widerspruch des endlichen Seins aufgehoben, — jedes dieser Momente sofort das andere selbst ist, der Gegensatz beider Momente sofort auch ihre Identität ist und umgekehrt, wie wir dies schon bei der bessern unsichtbaren Harmonie gesehen haben und seines Ortes näher sehen werden. Aber eben weil nichts Individuelles und Einzelnes diese demiurgische begriffliche Bewegung des reinen ideellen Uebergehens der intellectuellen identischen Gedankengegensätze mitmachen kann, können die Seelen jenem die specielle Natur des Absoluten bildenden absoluten demiurgischen Wandel nicht folgen; sie müssen aus der Mühsal dieses Wandelns und aus der Führung des Demiurgen fliehen und sich nach unten, in das Reich des realen Seins und der gehemmten sinnlichen Bewegung, in das Gebiet des Widerspruchs und des realen Mühsals entlassen.

So liegt hier in dem Berichte des Aeneas von Heraklit nichts

Digitized by Google

anderes vor, als ein bloß in das Material und die durchsichtige Form aegyptischer Seelenlehre gehülltes Aussprechen seiner speculativen Anschauung von dem absoluten Princip alles Denkens wie Seins als der intellectuellen und in ihrem Auseinandertreten das Weltsystem aus sich erzeugenden Einheit der reinen Gedankengegensätze von Sein und Nichtsein. Es ist schon in dem zweiten Capitel der Vergleich gemacht worden, daß Heraklit sich in Bezug auf diese Hülle zu den hellenischen und orientalischen Religionskreisen ähnlich verhalte, wie die hegel'sche Philosophie zu den Mysterien, Dogmen und Namen der christlichen Religion und es wäre ein ganz analoger Irrthum, wenn man annehmen wollte, Heraklit sei ein Jünger orientalischer Priesterweisheit oder habe auch nur irgendwie an jene religiöse Seelenlehre als solche wirklich geglaubt, als wenn man annehmen wollte, Hegel verdanke seine Weisheit der christlichen Religion oder sei auch nur ein gläubiger Christ gewesen. — Es ist aber dort (im zweiten Capitel) zugleich der begriffliche Grund, die immanente Nothwendigkeit entwickelt worden, warum Heraklit seinen treibenden Gedanken der reinen Negativität unmöglich in wahrhaft genügender logischer Form herausringen konnte, warum er ihn schlechterdings nur in sinnlicher ungenügender Form aussprechen konnte, wie er deshalb ohne alle Willkür zu solchem Substrat der Darstellung seines Begriffs, physischem wie religiösem, greifen mußte; wie aber eben diese Unangemessenheit der sinnlichen Form und des rein übersinnlichen Gedankens für ihn selbst vorhanden und seine Philosophie daher nur die ungeheuere Abmarterung war, die Kategorie der Negativität in der Form der Kategorie herauszuringen; wie er eben deshalb mit dem sinnlichen Substrate seiner Darstellung rastlos wechselt, es wieder zerbricht und fortwirft und so die Transcendenz seines Begriffs über jedes einzelne Substrat seiner Darstellung offenbart. Eben deshalb zerstört er denn auch wieder diese ganze religiöse Seelenlehre mit dem tiefen Ausspruch „Dasselbe ist Zeus und πόλεμος", der höchste Gott, der reine Wandel ins Gegentheil, und die Sphäre des realen Dasein, oder: „Ein und dasselbe ist der Weg nach Oben und nach Unten", einem Ausspruch, der, das Tiefste seines Begriffs enthaltend, mit jener religiösen Dogmatik, welche diese Wege als bloß entgegengesetzt, als so entgegengesetzt, wie Abfall der Seele von Gott und Rückkehr zu ihm festhalten muß, in einem unlöslichen Widerspruch steht und somit deutlich offenbart, wie es ihm nicht um jene Seelenlehre als solche, sondern in diesem bildlichen Material nur um das Aussprechen seines Begriffs zu thun war.

Deswegen zerbricht er auch ebenso wieder die ganze kindlich naive

Digitized by Google

Dämonologie des Alterthums mit dem tiefen Ausruf: „Das Gemüth ist dem Menschen sein Dämon“ und mit vielen andern Fragmenten, die wir noch betrachten werden.

Uebrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Creuzer, wenn er auch in der Regel Heraklit die Substanz seiner Philosophie sich aus Priesterweisheit schöpfen läßt, doch einmal in einer kurzen und, weil gelegentlich gemacht, freilich auch gar nicht weiter explicirten Aeußerung über jenes Verhältniß Heraklits zu jener Seelenlehre gradezu den Nagel auf den Kopf trifft. In der Symbolik und Mythologie T. II. p. 133, 3. Ausg., nachdem er eine lichtvolle Darstellung der ägyptischen Seelenlehre gegeben, äußert er nämlich: „Diese ägyptische Seelen- und Dämonenlehre hat sich nun weiter zu den Griechen verbreitet, als zum Pherecydes von Syrus, Heraklitus, der freilich nun der ὁδὸς ἄνω κάτω den Sinn seines genialen Systems unterlegte“. —

§ 9. Feuchte und trockne Seele.

Dieſelbe Ideenreihe nun, wie in der obigen Anführung des Porphyrios, ſetzt derſelbe Autor in einer ſich an jene bald darauf anſchließende Stelle (c. XI.) fort, eine Stelle, welche wir, da ſie wiederum heraklitiſche Bruchſtücke enthält, trotz ihrer Länge mindeſtens in ihrem weſentlichen Zuſammenhange mittheilen müſſen. Porphyr ſpricht von den heraklitiſchen und ſtoiſchen Lehren über die Nahrung der Himmelskörper aus Meer und Flüſſen, aus dem Feuchten überhaupt, und fährt fort: „Es iſt nun nothwendig, daß auch die Seelen, ob ſie nun körperliche ſeien, oder zwar unkörperliche aber den Körper anziehende (*ἐφελκομένας*[1]) *δὲ σῶμα*) und am meiſten eben diejenigen, welche in das Blut und die feuchten Leiber geknüpft werden ſollen (*καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἵς τε αἷμα καὶ δίϋγρα σώματα*), ſich dem Gebiet des Feuchten zuneigen und von der Feuchtigkeit durchdrungen dadurch verleiblicht werden (*καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας*); weshalb auch durch die Ausſchüttung von Galle und Blut die Seelen der Geſtorbenen ſich zu uns hinwenden (bei der Todtenbeſchwörung nämlich); und daß die den Körper liebenden Seelen den feuchten Hauch an ſich ziehend ihn verdicken wie zu einer Wolke (*καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος*), denn das Feuchte in der Luft verdickt tritt zur Wolke zuſammen (*ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχύνθεν νέφος συνίσταται*); indem dieſe (wieder) verdickt wird durch den Ueberfluß des naſſen Hauches in ihnen, werden ſie ſichtbar (*ὁράτας*[2]) *γίνεσθαι*); — — die reinen

1) Dies *ἐφελκομένας* iſt ein Ausdruck, der ſich oft in der Verbindung mit *ἄνω κάτω* findet und die Thätigkeit dieſes heraklitiſchen Weges auch bei Plato ausdrückt, z. B. Cratyl. p. 386. E. p. 47. Stallb. *ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω*. (cf. das Epigramm bei Diog. L. IX, 16.)

2) Man ſehe hierzu das, was über das gegenſätzliche „*ἀφανίσθεντα*“ oben geſagt iſt p. 100, 5. und p. 121.

Digitized by Google

Seelen aber sind abgewendet der Geburt (*αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι*). Herakleitos selbst aber sagt: „„die trockne Seele (ist) die weiseste““, *αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος*: „*ξήρα ψυχὴ σοφωτάτη*“.

Gegen den Einwand, daß das Fragment des Ephesiers in einer neuplatonischen und somit für Heraklit selbst nichts beweisenden Gedankenverbindung mitgetheilt sei, muß bemerkt werden, daß wir Stellen antreffen, die uns dasselbe Fragment mit Worten wiedergeben, welche Heraklit selbst angehörend mindestens einen Theil jener Gedankenreihe allerdings als bei ihm selbst vorkommenden Zusammenhang nachweisen. So zunächst bei Clemens[1]): „*οὕτω δ'ἂν καί ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξαι καθαρὰ καί ξηρὰ καί φωτοειδής· Αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, wo Schleiermacher übersetzt: „denn ein trockner Strahl ist die weiseste und beste Seele“[2]) und in dem bald darauf Folgenden: „*οὐδὲ ἔσται κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσιν νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „noch wird sie durchnäßt sein durch die Ausdampfungen des Weines nach Art einer Wolke verkörperlicht“ — erkennt auch Schleiermacher die letzten hervorgehobenen Worte als eigene des Heraklit an.

Ebenso in einer Stelle bei Plutarch, wo Heraklit sagt, daß diese trockene Seele nur den Leib durchzucke wie ein Strahl die Wolke[3]): „... *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἀγνόν· αὐτὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὰ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος*“, „denn dies ist eben jene trockene Seele, welche die beste ist, nach Heraklit, den Leib durcheilend wie ein Strahl die Wolke“. Hiernach[4]) kann das Urtheil über das Authentische in dem vornehmlichen Inhalt und Zusammenhang in der obigen Stelle des Porphyrios wohl nicht zweifelhaft sein. —

Die Zahl der Stellen aber, in denen uns versichert wird, daß nach Heraklit die trockene Seele oder der trockene Strahl die beste Seele sei, ist Legion. Das Trockene hier muß man natürlich nicht mit dem

---

1) Clem. Al. Paedag. II, 2. p. 184. Pott.

2) Diese Uebersetzung schließt aber auch eine Versetzung der Worte ein, und ein „trockner Strahl“ dürfte tautologisch sein, weshalb die Stelle wohl lieber so zu fassen sein dürfte: „Denn ein Strahl ist die Seele; die trockene, die weiseste und beste“. Dies bestätigt sich auch durch die bald folgende Stelle des Plutarch, wo die Seele ein Strahl (*ἀστραπή*) genannt wird.

3) Plutarch. Romul. p. 35. 36. siehe die im Verfolg vorgeschlagene Verbesserung.

4) Vgl. auch die oben (p. 182, 3.) angef. St. d. Plutarch.

Digitized by Google

Starren für verwandt halten wollen; vielmehr ist es eine feurige[1]) und sonnenartige Trockenheit.

Diese feurige Wärme und Trockenheit ist deshalb die wahre Substanz der reinen Seele, weil sie eben das Substrat der reinsten Bewegung und Beweglichkeit ist. So lange die Seele sich diese ihre elementarische Natur der reinen Bewegung möglichst bewahrt, ist sie ihrem Begriff am meisten entsprechend.

Wie aber im Elementarproceß die Stufe des Feuchten diejenige ist, auf welcher jene reine sichselbstaufhebende Bewegung des Feuers bereits zu einem verharrenden Dasein sich umgewandelt hat und sich deshalb aus dieser Stufe, wie aus einem Saamen der Weltbildung, alles Sinnliche nun weiter entwickelt (§§ 20 u. 21) — so tritt auch die Seele, jemehr sie sich hingiebt an dies Gebiet des Feuchten, desto mehr aus ihrer reinen Selbstbewegung heraus und in das verharrende sinnliche Dasein hinein, geräth mehr und mehr unter die Botmäßigkeit des auf sich beruhen wollenden Sinnlichen und seiner Lust, geht mehr und mehr ihrer echten Substanz und dadurch auch des Erkennens verlustig, welches, wie wir später sehen werden, gleichfalls nur durch die Selbstbewegung der Seele, durch das Aufgeben alles festen, beharrenden, sinnlichen Seins, welches die trügerischen Sinne vorspiegeln, ja durch das stete Aufgeben ihres eigenen sinnlichen Daseins[2]) bewirkt wird.

Wenn daher Schleiermacher p. 514 sagt, daß Heraklit in jenem Bruchstücke von der den Leib wie ein Blitzstrahl die Wolke durcheilenden Seele bildlich die Bereitwilligkeit der Seele darstelle, den Leib wieder zu verlassen, so ist dies gewiß ganz richtig und dient wiederum zur Bestätigung dessen, was wir oben über den sinnbildlichen Stoff der religiösen Seelenlehre sagten, in denen Heraklit diesen Theil seiner Philosophie dargestellt hat. Aber erschöpfend ist dies nicht, sondern es liegt hierin auch noch die schnelle Bewegung, mit welcher die Seele unausgesetzt den Leib, auch so lange sie in ihm ist, durcheilt und erst durch diese, sein sinnliches Dasein, wie sich zeigen wird, unaufhörlich aufhebende Bewegung, alle Erkenntniß vermittelt, eine Vermittlung, ohne welche nicht einmal selbst die in der sinnlichen Wahrnehmung mögliche Erkenntniß

---

1) Es ist ein Unterschied, sagt Psellus, zwischen der animalischen Wärme und der feurigen; jene ist flüssig, diese trocken und brennend, de Operat. daemon. p. 78 sq. *τὴν γὰρ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν ἡλιακὴν (θερμότητα) ὡς καυστικὴν καὶ ξηραίνουσαν ἀποστρέφεται· τὴν δὲ τῶν ζώων ὡς σύμμετρον οὖσαν καὶ μεθ' ὑγρότητος κτλ.*

2) S. §§ 32 sqq.

Digitized by Google

und Auffaſſung des Objectiven vorhanden iſt, ſo daß durch die Hingebung der Seele an das Feuchte ſelbſt die reinere Wahrnehmung der Sinnesorgane, geſchweige denn das wirkliche Erkennen verloren geht.

Die nähere Nachweiſung und tiefere Begründung dieſer Sätze wird ſich erſt bei der Lehre vom Erkennen ergeben, worauf hier verwieſen werden muß.

Die Zeugniſſe über die trockenen Seelen ſind nun, ſo kurz ſie ſind, doch unter ſich ſowohl als gegen die hierüber bereits angeführten Fragmente etwas abweichend, ſo daß es nicht leicht iſt, auf den erſten Blick die Form herauszufinden, in der Heraklit ſelbſt jenen Satz ausgeſprochen hat, und Schleiermacher ſich mit Recht veranlaßt ſieht, mehrere Schemata als bei ihm vorkommend anzunehmen. Als die echteſte Form des Hauptſatzes beſtimmt er wohl mit Recht die bei Stobaeus erhaltene[1]): „*αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, „die trockene Seele (iſt) die weiſeſte und beſte“. Aehnlich bei Glycas[2]): „*ψυχὴ ξηροτέρη, σοφωτέρη*“ und dann umgeſtellt[3]) „*ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη*“.

Etwas abweichend ſagt Plutarch[4]): *Ἅμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθεριῶδες καὶ καθαρόν· αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*“. „Zugleich würde Einer nicht unrichtig bemerken, daß auch die Trockenheit zu der Wärme hinzukommend den Hauch verfeinert und ihn ätheriſch und rein macht: Dies eben iſt die trockene Seele nach Heraklit“[5]). Zuvörderſt muß ich bemerken, daß ich nicht glaube, daß hier die Anführung der Plutarchiſchen Stelle mit Schleiermacher abgebrochen werden muß. Wenn Plutarch fortfährt: „Die Näſſe aber (*ὑγρότης*) ſtumpft nicht nur das Geſicht und Gehör ab, ſondern auch die Spiegel berührend nimmt

---

1) Stob. Serm. V. p. 74. T. I. p. 151. Gaisf. Mit ſeinem ihm eigenen feinen Takt hat Schleiermacher dieſes Citat (p. 508) von dem bei Stobaeus unmittelbar vorhergehenden losgetrennt. Angeführt wird das Dictum auch, ohne Heraklit zu nennen, bei Eusthat. ad Iliad. Ψ. v. 261. T. IV. p. 129. p. 282. ed. Stallb.: „— *οἷα μὴ λεπτοὺς τὸν νοῦν καὶ ὀξεῖς, μηδὲ οἵους ἀρέσκειν τῷ εἰκόντι, ὅτι ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.*

2) Annal. I. p. 74 ed. Par.

3) ib. p. 116.

4) De Orac. def. p. 432. F. p. 767. Wytt. ſiehe oben Romul. p. 35.

5) Offenbar ſchließt der letzte Satz ſich nicht gut an das Vorhergehende an und gewährt keinen rechten Sinn, was ſich ſofort ändert, wenn man die im Verlauf zu begründende Conjectur: „denn ein Strahl (*αὐγή*) iſt die Seele nach Heraklit“ annimmt.

ſie ihnen den Glanz und der Luft die Durchſichtigkeit“[1]), — ſo iſt dies zwar nicht den Worten, aber doch wohl dem Sinne nach heraklitiſch und eine Hinweiſung darauf, daß Heraklit durch ſolche und ähnliche Beiſpiele ausgeführt haben dürfte, wie ſelbſt die durch die ſinnlichen Wahrnehmungsorgane zu erlangende Erkenntniß durch und in dem Element des Feuchten geſchwächt und aufgehoben wird, ſo daß die Seele hierdurch der Vermittlung mit der allgemeinen Dingheit und deren Wandel — welche ſich als Princip ſeines Erkennens ergeben wird, — verluſtig, mehr und mehr in jene Iſolirung und jenes einzelne dumpfe Fürſichſein verfällt, worin ihm der Gegenſatz des Wahren und Sittlichen beſtand.

Im Uebrigen wollen nun Heyne und Weſſeling das *αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχή* in jener Stelle in *αὐη* umändern. Schleiermacher ſträubt ſich hiergegen und ich ſtimme ihm deshalb bei, weil in dieſer Stelle überhaupt nur eine Beziehung auf jenes heraklitiſche Dictum vorhanden, nicht aber eine ſtricte Anführung zu ſuchen iſt. —

Dagegen heißt es in einem Fragment aus der Schrift des Muſonius über die Nahrung: „*οὕτω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαρὰν καὶ ξηρὰν ὁποία οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν. καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „Αὐη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη“*. So lieſt nämlich nach einer engliſchen Handſchrift die Gaisford'ſche Ausgabe, ſo daß die Stelle der obigen bei Stobaeus ganz gleich iſt. Andere leſen *αὖ γῆ ξηρὴ ψυχή* und noch Andere *αὐγὴ ξηρή* (ein trockener Strahl), wie auch Schleiermacher leſen zu wollen ſcheint, welcher das *αὐη* für eine vorwitzige Verbeſſerung erklärt; allein diesmal ſehr mit Unrecht, denn durch die unmittelbar darauf folgenden Worte: *νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα* — Worte, auf die wir bald näher zurückkommen werden, — iſt klar, daß diesmal von *αὐγή* nicht die Rede ſein, ſondern es hier wirklich nur *αὐη* heißen kann.

Nichtsdeſtoweniger iſt aber auch *αὐγή* ganz und gar in demſelben Zuſammenhang von Heraklit ſelbſt gebraucht worden, wie ſchon in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.) das *αὐγή* zeigt, welches daſelbſt durch das *φωτοειδής* unumſtößlich iſt, und auch die Stelle des Galen[3]): „*... εἴγε μὴν ὑφ' Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν· „„αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη““*“. „Ein trockner Strahl (iſt) die weiſeſte Seele“.

1) Der dieſer Stelle zu Grunde liegende Text krankt freilich. Ich habe mich, da es hier nur auf den allgemeinen Sinn der Stelle ankommt, an die Auffaſſung Xylanders gehalten.

2) Ap. Stob. Serm. XVII. p. 160. T. I. p. 309. ed. Gaisf.

3) Quod anim. mor. V, 450. Ch. IV, 786. Kuehn.

Digitized by Google

Ganz ebenso führt uns aber auch noch eine unbeachtet gebliebene Stelle des Hermias in Plat. Phaedr. ed. Ast. p. 73 das Bruchstück an: *ἐπιτήδειον δὲ καὶ τὸ θέρος καὶ ἡ μεσημβρία πρὸς ἀναγωγὴν καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ὃς φησι· αὐγὴ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη*, wo die Auffassung des Hermias zeigt, daß der Text keinem Verdacht der Interpolirung ꝛc. unterliegen kann, und Hermias vielmehr durchaus *αὐγή* geschrieben haben muß. Und noch sicherer vielleicht wird das *αὐγή* erwiesen durch die Worte des Plutarch[1]): „*αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν*“ „nach Heraklit gleicht einem trockenen Strahl die weiseste Seele“, — wo also gerade das *ἔοικεν* das *αὐγή* absolut erfordert, obgleich Heraklit selbst nach seiner Art nicht gesagt haben wird, einem trockenen Strahl gleicht, sondern ein trockner Strahl ist die weiseste Seele[2]).

Eine ganz andere und interessante Abweichung findet sich in einem Fragment des Philo[3]). Nachdem er gesagt hat, daß nur Hellas wahrhaft Menschen hervorbringe, die Ursache hiervon aber sei, daß durch die Feinheit der Luft die Einsicht geschärft werde, fährt er fort: „weshalb auch Heraklit nicht mit Unrecht sagt: „„*οὐ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*““, wo die Erde trocken, ist die weiseste und beste Seele“, so daß sich hiernach Heraklit auch auf die Durchführung seines Gedankens durch Climatisches und Geographisches, wenn auch nur hin und wieder und beispielsweise eingelassen zu haben scheinen muß[4]). — Diese

---

1) Plut. de esu carn. p. 995. E. p. 47. Wytt.

2) Vgl. die schon von Gataker. Advers. Misc. Posth. c. XIV. p. 554. citirte aber mit Unrecht getadelte Doppelwendung in der Blumenlese des Holländers Hadrianus Junius, Centur. 3. adag. 1., aridus fulgor mens sapientissima und Anima sicca jubar est sapientissimum.

3) ap. Euseb. Praep. Ev. VIII. c. 14. p. 399. Par.; Philo ed. Mangey T. II. p. 647.

4) Wesseling meint, Heraklit hätte dann ja behaupten müssen, in den afrikanischen Wüsten werden die besten Menschen erzeugt, worauf ihm Schleiermacher entgegnet, „daß Heraklit, wenn er anders arabische und libysche Wüsten kannte, wohl auch hierüber etwas näher Bestimmendes gesagt haben wird.“ Es könnte nun in der That scheinen, als hätte Schleiermacher für letztere Behauptung anführen können eine Stelle des Proclus in Tim. p. 56: *ἀλλὰ μὴν ἡ ἡμετέρα οἰκουμένη (γῆ) πολλὴν ἐπιδείκνυται τὴν ἀνωμαλίαν εἰσοχαῖς καὶ ἐξοχαῖς .... ἔστιν ἄρα ἀλλαχοῦ τῆς γῆς πεδία τε ἀναπλωμένα καὶ εἰς ὄψος ἐκτεινομένη διάστασις· καὶ γὰρ Ἡρακλείτου λόγος „„διὰ πολλῆς ἀβάτου χώρας διαπορευθέντα εἰς τὸ ἄτλαντιον ὄρος ἀπελθεῖν““*. „Der durch vieles unwegsame Land Gewanderte gelange zu dem atlantischen Gebirge“, so daß Heraklit hierin die Abwechslung der Gegensätze auch in der

Digitized by Google

Stelle bildet nun jedenfalls ein drittes Fragment für ſich; Schleiermacher hätte daſſelbe aber auch gegen Weſſelings (Obs. misc. Vol. V. P. III. p. 46 sq.) und Heynes (Opusc. III. p. 100) Einſpruch, die auch hier, ganz mit Unrecht, ſtatt *οὖ γῆ* wieder *αὔη* leſen wollen, abſolut ſicher ſtellen können durch Beziehung einer Ciceroniſchen Stelle, wo es, nachdem Meinungen des Stoiker Cleanthes exponirt worden, im Verlauf heißt, (de nat. deor. II, 16. p. 268. ed. Creuz. und Moser.) „Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolunt eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum qui utantur crasso caelo atque concreto, womit man wieder Hippokrates de aquis, aër. et loc. I, 85. und die anderen von den Herausgebern des Cicero daſelbſt angef. O. vgl. Jetzt entſcheidet überdies ſchon der armeniſche Philo (de Provid. II. §109. p. 117. Aucher. T. VIII, p. 98. ed. Lips.): Quam ob rem etiam Heraclitus non gratis atque inconsulto dixit: in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans. —

In Bezug auf die beiden obigen Lesarten in den andern Fragmenten, *αὐγή* und *αὔη*, von denen doch keine geläugnet werden kann, nimmt Schleierm. an, Heraklit ſelbſt habe ſowohl geſagt „*αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*“, als auch „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*“. Dies iſt ganz richtig, allein es iſt dabei wohl noch etwas Weiteres zu beachten. Denn die ſo ſehr ähnlichen Formen *αὔη ψυχή* und *αὐγὴ ψυχή* ſind gewiß vom Epheſier nicht ohne Abſicht gewählt. Vielmehr glauben wir nicht zu viel zu wagen, wenn wir in dem *αὔη* und *αὐγή* ein etymologiſches Wortſpiel Heraklits

---

geographiſchen Beſchaffenheit der Länder nachgewieſen zu haben ſcheinen könnte. — Die Verbeſſerung des Fabricius *Ἡραχλέα* wird nun zwar auch durch den Münchner Codex beſtätigt, welchen Herr Profeſſor Schneider in Breslau für ſeine beabſichtigte Ausgabe des Proclus benutzt hat. Nichtsdeſtoweniger aber, — denn eine Handſchrift dürfte hierbei ſchwerlich entſcheidend ſein — erhält unſere Vermuthung eine nicht geringe Beſtätigung durch eine ſpäter genauer zu betrachtende ſehr intereſſante Stelle des armeniſchen Philo (Quaest. in Gen. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11 ed. Lips.) „Sciendum est tamen, etiam partes mundi bi partitas esse et contra se invicem constitutas; terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam ... Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis“. Philo charakteriſirt hier nicht nur ſehr treffend die geſammte heraklitiſche Philoſophie als, wie wir uns heute etwa ausdrücken würden, Philoſophie des Gegenſatzes, ſondern es ſind doch auch offenbar, worüber die ganze Stelle und das hinc kaum einen Zweifel zuläßt, die von ihm ſelbſt gegebenen Beiſpiele der Gegenſätzlichkeit, auch das geographiſche, als ſolche zu faſſen, welche, wie er hinzufügt, das Werk des Epheſiers ſelbſt füllten.

Digitized by Google

ſehen. Seine innere Wahrſcheinlichkeit und ſyſtematiſche Begründung wird das erhalten, wenn wir in dem, was man den ſprachphiloſophiſchen Theil heraklitiſcher Lehre nennen könnte, ſehen werden, wie ſehr dieſes Etymologiſiren nicht nur bei Heraklits Schülern, ſondern auch bei ihm ſelbſt einen weſentlichen und principiellen Beſtandtheil ſeiner Philoſophie bildet, wie uns denn auch in der That noch mehrere ſeiner, ſprachlich häufig unrichtigen, aber immer gedankenvollen Etymologieen aufbewahrt ſind. — Hier zunächſt leitet uns darauf die obige Stelle des Galen, welcher nach den Worten „*αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη*“ fortfährt: „*τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν, τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται*“, „indem er (Heraklit) die Trockenheit wiederum für die Urſache der Einſicht hält, denn dies zeigt der Name des Strahls (*αὐγή*)“, — Worte, in denen uns alſo die Spur jener Etymologie noch ganz deutlich aufbewahrt iſt [1]).

Ferner erſcheint es uns nicht zweifelhaft, daß in den beiden Stellen Plutarchs de def. orac. und im Romul. das beidemal ſchleppende und den Sinn abſchwächende *αὕτη* zwar nicht mit Weſſeling und Heyne in *αὖη* (was das *ξηρή* nicht duldet), wohl aber geſtützt auf das Fragment bei Galen, Hermias und Clemens, ſowie auf die eigene Stelle Plutarchs de esu carn., in *αὐγή* umgeändert werden muß, wodurch der Sinn und Zuſammenhang jener Stelle ſelbſt nicht wenig gewinnt. Dann würde alſo die Stelle de def. orac. lauten: „*αὐγὴ γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλ.*“, „denn ein Strahl iſt die trockene Seele nach Heraklit“. Zu dieſer Conjectur treibt beſonders auch die andere Stelle bei Plutarch (Romul.) ſehr an, wo es heißt: „*αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλ. ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη*, denn nicht nur iſt es doch auffällig, daß durch das *αὕτη*, welches, wenn es ſich nur einmal fände, noch erträglich wäre, beidemal die Verbindung mit dem vorigen gemacht worden ſein ſoll, ſondern hier würde es auch wegen des *ἀστραπὴ* einen vorzüglich guten Sinn und eine ſchöne Durchführung des Bildes gewähren, wenn man läſe und interpungirte: *αὐγὴ γὰρ ψυχὴ ξηρὴ, ἀρίστη κτλ.*, und alſo überſetzte: „denn ein Strahl iſt die trockene Seele, die beſte nach Heraklit, den Leib durchzuckend wie ein Blitz die Wolke“, und hier ergäbe ſich dann ſomit ein weiterer concreter Grund,

1) Wozu Gataker. adv. Misc. Posth. l. l. ganz mit Unrecht ſagt: *αὖη* scripsisse Galenum et explicatione quam adjunxit ipse, satis patet. Denn die Explication *ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄκραν σύνεσιν ἔχειν* ſchöpft nicht nur den Begriff des Trockenen aus *αὐγή* ſelbſt und aus *ξηρή*, welches ſie auch wiederholt, ſondern macht das *αὐγή* durch das *αὐγοειδεῖς* ganz unangreiflich.

Digitized by Google

warum Heraklit die trockene Seele αὐγή oder Strahl genannt hat, eben weil in dem Begriff des Strahls diese blitzartige Schnelligkeit der hindurchschießenden Bewegung liegt. Diese Form also und zwar so, wie sie, wenn unsere auf die vorerwähnten Stellen (p. 194. 195) gestützte Emendation des Plutarch richtig ist, in beiden Stellen desselben wiederkehrt: „αὐγὴ ψυχὴ ξηρὴ (so daß ξηρή Beiwort zu ψυχή und nicht zu αὐγή ist), würde ich für den eigenen heraklitischen Text dieses Fragmentes halten und wo das ξηρή als Beiwort zu αὐγή getreten ist, dies theils als eine Umstellung, theils als Explication des bei Heraklit in αὐγή schon etymologisch gelegenen αὖη auffassen. Dies bestätigt endlich auch noch eine wichtige, auf dies Bruchstück Heraklits, ohne ihn zu nennen, anspielende und von den Bearbeitern des Ephesiers (obgleich sie schon Gataker in seinen nachgelassenen Miscellaneen[1]) anzieht) stets übersehene Stelle des Porphyrius aus dem Buch περὶ τῶν πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν[2]), welche zugleich unsere Auffassung des Fragmentes zur Evidenz bringt: ἡ ψυχὴ ὑγρὸν ἐφέλκεται ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὁμιλεῖν τῇ φύσει· ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι (vgl. die obige Stelle des Porphyrius und das νεφελὴς δίκην σωματοποιουμένη bei Clemens), ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν". „Die Seele zieht das Feuchte an, wenn sie sich ununterbrochen bestrebt, der Natur (der Wirklichkeit, dem realen Dasein) sich zuzugesellen; wenn sie aber darauf ausgeht, sich von dem realen Dasein abzuwenden, wird sie ein trockner Strahl, schatten- und wolkenlos. Denn die Feuchtigkeit tritt in der Luft zur Wolke zusammen, Trockenheit aber aus Verdampfung stellt den trocknen Strahl her". —

Wir haben bereits oben erwähnt, daß in dem Fragment aus Musonius bei Stobaeus auf die Worte: ... καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως· „„Λὐη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη"" unmittelbar die Worte folgen: „νῦν δὲ, ἔφη, πολὺ χεῖρον ἡμεῖς τῶν ἀλόγων ζώων τρεφόμεθα". Schleiermacher theilt diesen letzteren Satz nicht mit; es ist aber evident, daß diese Worte nicht minder als die vorhergehenden die eigensten Worte des Ephesiers sind, dem sie nicht nur durch das ἔφη auf das bestimmteste zugetheilt sind, sondern dessen Charakter sie auch in jeder Hinsicht unverkennbar an sich tragen. Ja diese Worte bilden den eigent-

1) l. l. p. 551. ed. Trajecti ad Rhenum. 1698.

2) XXXIII. p. 78. ed. Luc. Holst. Rom. 1630. — Eine andere interessante und übersehene Stelle über die heraklitische trockene Seele bei Synesius de insomniis p. 140 werden wir noch im § 26. zu betrachten haben.

Digitized by Google

lichen Gedankenmittelpunkt des Fragments in dieſer Form, welches jetzt in ſeinem Zuſammenhange alſo lautet: „— wie es auch dem Heraklit ſcheint, der alſo ſagt: „„die trockne Seele iſt die weiſeſte und beſte; nun aber, ſagte er, nähren wir uns weit ſchlechter, als das unvernünftige Vieh“ [1]).

Die Stelle zeigt, daß Heraklit ſeinen oben entwickelten Gedanken auch auf das Gebiet der Nahrungsmittel angewandt hat. Weil nur die feurig-trockene Seele die ihrem Begriffe angemeſſene iſt, dieſe aber ihre reine Bewegung und Beweglichkeit durch die Hingabe an das Gebiet des Flüſſigen verliert, ſo eifert er gegen die Ueberladung des Körpers mit flüſſigen Subſtanzen, zumal gegen den Wein, durch deſſen feuchte Ausdünſtungen die eben dadurch von Flüſſigkeit durchdrungene Seele, wie die obigen Stellen des Porphyrios und Clemens zeigen, wie eine Wolke verdickt und verleiblicht und ſo aus der ätheriſchen und ſtrahlartigen Beweglichkeit herausgeriſſen wird, mit welcher ſie den Körper durchläuft und in der ſie allein das Princip ihrer Einheit, Sammlung und Erkenntniß hat. Dies war nämlich auch ſchon der Zuſammenhang in der obigen Stelle des Clemens (Paedag.): „— *οὐδὲ ἔσται χάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη*“, „und nicht wird ſie (nämlich jene beſte und weiſeſte trockene Seele) durchfeuchtet ſein durch die Ausdünſtungen des Weines, nach Art einer Wolke verkörperlicht“. —

Hier ſind von den Worten ſelbſt nur die hervorgehobenen heraklitiſch; das vorhergehende gehört nur dem Sinne nach dem Epheſier an.

Aber auch wörtliche dies beſagende Fragmente ſind uns noch erhalten. So bei Stobaeus [2]): „*Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαΐων, ὅκῃ βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων*“. „Ein Mann, wenn er trunken iſt, wird geführt von einem unmündigen Kinde, strauchelnd, nicht wahrnehmend wohin er ſchreitet, weil er eine naſſe Seele hat“ [3]).

---

1) Dieſer Vergleich mit dem Vieh kehrt öfters in der Polemik Heraklits wieder, vgl. z. B. Clemens Al. Strom. IV. c. 7. p. 586. Pott., und ib. V. c. 9. p. 682. Pott.

2) Serm. Tit. V. p. 74. Tom. I. p. 151. Gaisf.

3) Eine merkwürdige Vergleichung mit der Polemik Heraklits gegen dieſe Art von Nahrung gewährt jedenfalls das, was Clemens Alex. über das Verbot, Fiſche zu eſſen für die ägyptiſchen Prieſter mittheilt. Nämlich nicht ſowohl dies Verbot ſelbſt, als die dabei von Clemens referirten Gründe bieten eine auffällige Analogie. Sie dürfen keine Fiſche eſſen, weil der Genuß dieſer Speiſe das Fleiſch durchfeuchte. Denn die Thiere des Feſtlandes und ebenſo die Vögel athmen dieſelbe

Digitized by Google

Darum heißt es auch in einem andern Fragmente bei Plutarch[1]): „Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν· ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἴνον". „Denn den Unverſtand, wie Heraklit ſagt, zu verbergen, iſt beſſer; aber ſchwer in der Erſchlaffung und beim Weine".

Ich halte nämlich auch dieſe letzten Worte für heraklitiſche und vermag nicht abzuſehen, aus welchem Grunde Schleiermacher, der allerdings auch eigentlich keinen Grund angiebt, dies nicht will.

Was mich in dieſer Anſicht, außer der Alterthümlichkeit der ganzen Ausdrucksweiſe dieſes Satzes noch beſonders beſtärkt, iſt das „ἀνέσει", welches mit „Erſchlaffung" nur ganz ungenügend überſetzt iſt. Das Wort ἄνεσις bedeutet nach ſeiner ſprachlichen Ableitung das Nachlaſſen, wodurch ein früher in Eins Zuſammengehaltenes aufgelockert wird und auseinander fällt. Das Gegentheil hiervon iſt die σύνεσις, das in Eins Sammeln und Zuſammenhalten, die Vereinigung. Eben dies in Eins Zuſammenfaſſen war aber nach Heraklit, wie ſich ſpäter noch näher zeigen wird, die eigenthümliche Function der Seele zum Unterſchiede von dem ſeiner Natur nach unvernünftigen, in die ſinnliche Vielheit ergoſſenen und ſomit, wie alles Sinnliche, auf ſich beruhen wollenden Körper. Sie, die Seele, iſt ſeine — und überhaupt alles Sinnlichen — Aufhebung zur Einheit, wie das Feuer oder die Wärme daſſelbe Princip in der elementariſchen Welt iſt. So finden wir denn auch in der obigen Stelle des Galen den Zuſtand der trockenen Seele wiederholt mit σύνεσις bezeichnet, und zwar ſo, daß man beinahe vermuthen möchte, Galen habe dies Wort bei Heraklit geleſen[2]). — Iſt dies aber der Fall,

---

Luft ein, die auch unſeren Seelen zuſtrömt und beſitzen ſo eine der Luft gleichartige Seele, die Fiſche aber athmeten nicht dieſe Luft ein, ſondern eine, die ſofort mit Waſſer gemiſcht, was das Zeichen ſtofflichen Verharrens, Strom. VII, 6. p. 305. Sylb. p. 850. Pott: „καὶ ἰχθύων οὐχ ἅπτονται καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους, μάλιστα δὲ ὡς πλαδαρὰν τὴν σάρκα τῆς τοιᾶσδε κατασκευαζούσης βρώσεως· ἤδη δὲ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ τὰ πτηνά, τὸν αὐτὸν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἀναπνέοντα ἀέρα τρέφεται, συγγενῆ τῷ ἀέρι τὴν ψυχὴν κεκτήμενα· τοὺς δὲ ἰχθῦς οὐδὲ ἀναπνεῖν φασι τοῦτον τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἐκεῖνος ὃς ἐγκέκραται τῷ ὕδατι εὐθέως κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν, καθάπερ καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις· ὃ καὶ δεῖγμα τῆς ὀλικῆς διαμονῆς".

Der Haß der Aegyptier gegen das Meer überhaupt iſt bekannt (cf. mit Clem. noch Julian. Orat. 5. p. 176 sq. u. Or. 6., Herod. II, 37. Plut. de Is. et. Os. p. 353 D.).

1) Sympos. III. p. 644. p. 622. Wytt.

2) „— τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξίων (sc. Ἡράκλειτος) εἶναι συνέσεως

ſo verdankt das Wort *σύνεσις* dieſe ſeine dann in die geſammte Sprache übergegangene tropiſche Bedeutung: Bewußtſein, Einſicht, niemand anders als Heraklit, durch welchen es dann zuerſt dieſe Bedeutung in Folge jenes Verhältniſſes der Seele zum Körper und zur ſinnlichen Welt überhaupt bei ihm empfing, wie ſich denn in der That dieſe tropiſche Bedeutung des Wortes nicht vor Pindar und Herodot findet.

Dagegen iſt die *ἄνεσις* mit der entgegengeſetzten tropiſchen Bedeutung des Außerſichſeins und der Auflöſung jener Einheit, alſo der Bewußtloſigkeit und Einſichtsloſigkeit, in der Sprache nicht durchgedrungen, hat hier vielmehr die tropiſche Bedeutung der Ausgelaſſenheit und Zügelloſigkeit angenommen. Bei Heraklit dagegen war ſie in der That wie jenes Fragment bei Plutarch in intereſſanter Weiſe zeigt, ganz conſequent das ſtricte Gegentheil der *σύνεσις*, der aus der Auflockerung jener ideellen Einheit folgende Zuſtand der theoretiſchen Einſichtsloſigkeit und erſcheint ſo in dem Fragmente als eine, eine ähnliche geiſtige Unfähigkeit wie die Dünſte des Weines hervorbringende, Erſchlaffung.

Iſt dieſe *ἄνεσις* alſo einerſeits ein Grund mehr, um anzunehmen, daß auch der allgemein gewordene Ausdruck *σύνεσις* in jenem Sinne von Heraklit herrühre, ſo iſt ſie aber auch ein Grund, welcher die Echtheit jenes zweiten Satzes bei Plutarch ſchützt. Dieſe Echtheit wird auch noch durch eine, übrigens von Schleiermacher ſelbſt angezogene Stelle des Stobaeus dargethan, welcher aus einer andern Schrift Plutarchs citirt[1]): *ἀμαθίην, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον*“, Worte, welche ſomit durch ihre Aehnlichkeit mit dem zweiten Satze des Plutarch denſelben hinreichend beſtätigen. Uebrigens widerſpricht dies auch keineswegs den andern von Schleiermacher vorgezogenen Fragmenten über die *ἀμαθία* die wir ſpäter durchnehmen werden; vielmehr ergeben ſich hier, wie bei der trocknen Seele, mehre Schemata, die ſich übrigens auch durchaus nicht tautologiſch zu einander verhalten.

Wie dem auch ſei, jedenfalls ſteht durch das Obige feſt, wie Heraklit ſeine Theorie auf das Gebiet der Nahrungsmittel übertrug und daher gegen den Wein, weil er die Seele in Feuchtigkeit hülle, polemiſirte. Und mit Rückſicht auf den Wein eben mochte er wohl auch oben in dem Fragment bei Muſonius geſagt haben, daß während es darauf ankäme, die

---

αἰτίαν“ und ſpäter „— — *καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄχραν σύνεσιν ἔχειν*“.

1) Serm. Tit. 18. p. 165. T. I. p. 319 ed. Gaiſf.

Digitized by Google

Seele auch durch die Nahrung in ihrer feurigen Trockenheit zu erhalten, wir „uns viel ſchlimmer nährten, als das unvernünftige Vieh“, welchem letzteren er allerdings den Vorwurf des Weintrinkens nicht machen konnte. — Allein gleichviel, ob Heraklit in dieſem Vorwurf auch ganz conſequent war oder nicht — denn vielleicht hätte er doch ſehen ſollen, daß der Wein als eine ſelbſt ſchon feurige Flüſſigkeit auch eine vortreffliche Nahrung für feurige Seelen bilde — jedenfalls ſcheint ihm die Nahrung durch feſte Subſtanzen ebenſowenig eine entſprechende geweſen zu ſein. Denn dies ſcheint das Fragment bei dem ſ. g. Ariſtoteles[1]) zu zeigen: „πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται, ὡς φησιν Ἡράκλειτος“, „denn alles Gewürm weidet die Erde ab, wie Heraklit ſagt“. Daſſelbe dürfte nämlich, wenn wir nicht irren, bei Heraklit in dem Zuſammenhange geſtanden haben, um zu zeigen, welche niedrigſten und verächtlichſten Lebensformen der Nahrung aus dem Starren entſprechen, wie ihm ja in der That die Erde als das Starre und der Bewegung noch mehr Entnommene als das Naſſe, als das eigentliche Gebiet des auf ſich beharrenden Todes in ſeiner, ſo zu ſagen, geiſtigen Rangordnung der Elemente ebenſoſehr unter dem Feuchten ſtand, dem Momente und Saamen des ſinnlichen Lebens, wie dieſes wieder unter dem Feuer, der Bewegung als ſolcher. Und ſo ſcheint Heraklit in dieſem Fragment, welches dann gewiß nicht vereinzelt bei ihm geſtanden haben dürfte, nachgewieſen zu haben, welche untergeordnete Lebensform durch dieſe untergeordnetſte Nahrungsſtufe bedingt ſei und wie ſich zugleich ſo in der Nahrung, als ihrem allgemeinen Elemente, der objective und eigenthümliche Charakter einer Gattung und Lebensform darſtelle und ausſpreche.

Auf dieſes letztere im weiteren Sinne, — daß ſich nämlich durch die Nahrung eines Geſchöpfes und ebenſo durch das, was ihm Luſt gewährt, womit es ſich beſchäftigt, zu thun macht und was ihm von Werth erſcheint, der objective Charakter ſeiner Gattung ausſpricht, ſcheint auch ein anderes bisher überſehenes*) Fragment beim Ariſtoteles hinzudeuten, zumal auch durch die Art, wie es dort in den Zuſammenhang eingefügt iſt. Ariſtoteles ſagt: „Auch die Luſt ſcheint einem jeden Thiere ebenſo eigenthümlich zu ſein, wie auch ſeine Verrichtung; nämlich eine ſeiner Wirk-

1) De mundo c. 6. p. 401. Bekk.

*) Nicht von Bernays Rhein. Muſ. VII. 91., 1., der mir aber den Gedanken des Fragmentes zu verkennen ſcheint, wenn er ſtatt es im obigen Sinne zu nehmen, nicht ungeneigt iſt, daſſelbe als einen Selbſttroſt Heraklits über die ſchlechte Aufnahme ſeiner Lehre bei den Menſchen aufzufaſſen. Die Vermuthung, welche Bernays (Herakl. 25.) gegen das erſtere oben bezogene Fragment ausſpricht, hat

Digitized by Google

ſamkeit angemeſſene; und dies möchte wohl an jedem Einzelnen dem klar werden, der es betrachtet; denn eine andere iſt die Luſt des Pferdes, eine andere die des Hundes und die des Menſchen, wie Herakleitos ſagt: „*ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις*“ „Stoppeln (oder Stroh) wähle ſich der Eſel lieber als Gold“; denn angenehmer als Gold iſt den Eſeln das Futter“ [1]).

Die letzten Worte gehören wieder dem Ariſtoteles an, aus der Weiſe aber, wie er Heraklits Sentenz anführt, ergiebt ſich hinreichend, daß dieſe auch beim Epheſier in demſelben Gedankenzuſammenhange geſtanden haben und gleichfalls als ein Beleg dafür angeführt worden ſein muß, daß in dem Object, auf welches ſich ein Weſen beziehe, in der Nahrung wie in ſeinem Wünſchen und Thun, der Charakter dieſes Weſens und ſeiner Gattung ſich offenbare.

Welche Nahrung nach Heraklit aber die angemeſſene geweſen iſt, darüber giebt uns unſres Wiſſens kein Fragment poſitive Nachricht; und nur aus ſeiner Theorie heraus können wir vermuthen, daß er auch hier die Nahrung für die entſprechendſte gehalten haben wird, welche die Gegenſätze des Feuchten und Feſten möglichſt vereinte, ſomit weder ſtarr noch naß war, ſondern eine leichte und trockene, aber ſaftige Nahrung wie z. B. Pflanzenkoſt. Der allgemeine hier (und ſchon oben p. 168) herausgehobene Gedanke Heraklits, der Einfluß der Nahrung auf die Seele, ſcheint uns nach der bisherigen Ausführung mit Evidenz belegt zu werden durch das, was der Heraklitiker, der Pſeudo-Hippokrates, in dem oben bezogenen Schriftchen de diaeta I. hierüber handelt, der ihn geradezu in den Worten ausſpricht (p. 665. Kuehn.): „und es kann die Seele durch ihre Nahrung ſowohl beſſer wie ſchlechter werden (*καὶ δύναται [ψυχὴ] ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι*).

Zeller p. 489, 1. bereits mit Recht zurückgewieſen, wenn er uns auch bei ſeiner Interpretation des Bruchſtücks („die meiſten Menſchen leben dahin wie das Vieh, ſie wälzen ſich im Schmutz und nähren ſich von Erde, gleich dem Gewürm“) den Sinn deſſelben zu eng und ohne Grund als einen blos polemiſchen aufzufaſſen ſcheint.

1) Ethic. Nicomach. X, 5. p. 1176. B.

Digitized by Google

§ 10. Theologie, Begriff und Subſtrat. Stellung Heraklits zum religiöſen Kreiſe.

Noch ſchärfer und glühender aber erhebt ſich dieſe Polemik gegen die flüſſige Natur in einem Fragmente, zu welchem wir jetzt gelangen, und welches noch deutlicher das von uns eben auseinandergeſetzte Verhältniß Heraklits zu den religiöſen Vorſtellungen erweiſt. Heraklit läßt ſich auf die Kreiſe der Volksreligionen ein, ergreift ihre Geſtalten und zwingt ſie, ſeine Begriffe zu ſein. Wie er die ſinnlichen Exiſtenzen Feuer, Fluß, Harmonie und Krieg unmittelbar als ſeine reinen Begriffe gebraucht, ebenſo gebraucht er die ſinnlichen Göttergeſtalten; aber ſie ſind ihm nicht als ſolche gültig, ſondern nur das ſinnliche Subſtrat der Darſtellung, in dem er ſeinen in ſeiner rein logiſchen Form für ihn noch unausſprechbaren Begriff herausringt.

Das Fragment, das wir im Auge haben, lautet[1]): „*Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα ἐῤῥάσαται, φησὶν Ἡράκλειτος, ὠυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“, wonach Wyttenbach und Schleiermacher auch bereits die Stelle bei Plutarch, in welcher ſich das Ende des Fragments nochmals findet[2]): „*καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὠὐτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι*“ hergeſtellt haben. Schleiermacher verbeſſert in dem Bruchſtück bei Clemens das *εἴῤγασται* in *εἴργαστ' ἄν* und überſetzt: „Und begingen ſie nicht dem Dionyſos ein Feſt und beſängen die Schamglieder, ſchamlos wäre das von ihnen. Es iſt aber derſelbe Hades wie Dionyſos, dem ſie toll ſind und Feſte feiern“. Doch giebt der erſte Theil dieſer Ueberſetzung keinen rechten

1) Clem. Al. Cohort. adv. Gent. c. II. p. 10. Sylb. p. 30. Pott.
2) Plut. de Is. et Os. p. 362. p. 483. Wytt.

Digitized by Google

Sinn und ich glaube, daß man lieber, das εἴργαστ' ἄν acceptirend, zwischen ᾄσμα und αἰδοίοισιν ein Komma machen und übersetzen muß: „Und begingen sie nicht dem Dionysos das Fest und sängen **ihm** das Lied, so wäre das ja auf das schamloseste den Schamtheilen dargebracht; derselbe ist aber Hades und Dionysos, dem sie rasen" ꝛc.

Jedenfalls aber ist der Gedanke und Mittelpunkt des Fragments klar: die Identität des Dionysos und Hades und eine gewisse glühende Polemik gegen den Gott der sinnlichen feuchten Natur und Genesiurgie und diejenigen, die ihm Feste feiern und von ihm toben; eine Polemik gegen den Gott selbst wie seinen taumelnden Cultus des Außersichgerathens und Rasens.

Einen gewiß seltsamen Gebrauch macht Schelling von diesem Fragment, wenn er es [1]) als einen Beleg anführt, daß die Lehre „der freundliche Gott Dionysos sei der Hades, unstreitig die beseeligende Ueberzeugung gewesen sei, welche die Geheimlehren mittheilten". Nicht nämlich, daß dies nicht wirklich von der Geheimlehre gelten müsse und richtig sei, wollen wir behaupten; aber keinesfalls kann es sich auf unser Bruchstück stützen, welches, wie auch Schleiermacher gefühlt hat, Haß, Verachtung, Drohung, — aber durchaus nicht „beseeligende Ueberzeugung" ausdrückt [2]).

Um jedoch diesen polemischen Charakter des Fragmentes gegen so gewichtige Autoritäten wie Schelling und Klausen und andere gleich zum voraus über allen Zweifel zu erheben, beeilen wir uns zuvörderst, eine bisher stets übersehene und äußerst interessante Stelle des Arnobius mitzutheilen. „At nequis forte — sagt Arnobius V. c. 29. — a nobis tam

---

1) Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 19.

2) Wenn Klausen in seinem verdienstvollen Aufsatz über Orpheus in der Encyclopädie von Ersch und Gruber in den Worten: „Auch von Jakchos, dem durchaus unterirdischen, sagte man ja zu Eleusis, er sei Sohn des Zeus, dieser war aber Eins mit dem Dionysos, denn die Philosophen finden es unanständig, daß man dem Gotte, den man als Todtenbeherrscher in Ewigkeit werde feiern müssen, Phallosprocessionen, mit allen möglichen Ungezogenheiten halte" — auf unseren Philosophen und auf unser Bruchstück anspielt, so verfällt er daher in den ähnlichen Irrthum, anzunehmen, daß die in dem Fragmente ausgesprochene Identität von Dionysos und Hades bei Heraklit noch denselben positiven Sinn habe, wie bei den Orphikern und daß Heraklit in dem Bruchstück das Wesen des Gottes habe feiern wollen. Wir werden im Folgenden deshalb das Verhältniß dieser Identität bei Heraklit zu der orphischen Vorstellung derselben näher darzulegen suchen.

Digitized by Google

impias arbitretur ut confectas res esse, Heraclito testi non postulamus ut credat nec mysteriis volumus, quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione, — totam interrogat Graeciam, quid sibi velint hi phalli“ etc. Merkwürdige Worte, welche nicht nur die glühende Polemik gegen Dionysos, seinen Cult und seine Symbole, welche sich nach unserer Auffassung in dem Fragmente ausspricht, außer Frage setzen, sondern auch im Verein mit andern Spuren gewiß zeigen dürften, daß Heraklit in seinem Werke in eine gewisse systematische und höchst feindliche Polemik gegen diese Mysterien getreten zu sein scheint.

Es wird aber auch leicht sein, aus dem Fragment selbst nachzuweisen, daß nur ganz derselbe Grundgedanke in ihm vorhanden ist, den wir schon in so vielen Wendungen angetroffen haben von den gestorbenen Göttern, von den Leibern, die das Grab und der Tod der Seelen sind, von den Seelen, die, wenn sie flüssig werden, in die Genesis und den Körper fallen; es ist ganz derselbe Begriff, nur in einer Form ausgesprochen, welche jetzt weit weniger Zweifel darüber zuläßt, daß, wie in diesem Fragment, so auch in jenen Sätzen Heraklit das Substrat seiner Darstellung, — aber eben nur als solches Substrat — aus dem Kreise religiöser Seelenlehre und orphischer Dogmen[1]) gegriffen hat.

Und die Reihe von Fragmenten und Berichten, die wir an dies jetzige Bruchstück im Verfolg zu knüpfen gedenken, wird zeigen, daß Heraklit bei dieser symbolischen Darstellung seines Begriffs sogar ziemlich bis ins De-

1) Wie man in diesem Bruchstück von der Identität des Dionysos und Hades eine Beziehung auf orphische Lehre verkennen konnte, bleibt fast unbegreiflich. Selbst O. Müller, dem man doch gewiß nicht Mißbrauch mit Orphischem vorwerfen kann, sagt, Prolegom. zur Mythologie p. 389: „Was Creuzer als Tradition der fernsten Vorwelt angiebt, die Lehre von Dionysos, als dem hindurchführenden Gotte, war offenbar diesen Orphikern geläufig und nur von ihnen kann Herakleitos den großen Satz haben, daß Hades Dionysos sei, ein Satz, der nicht im Sinne späterer Theokrasie zu nehmen ist.“ Freilich wird hier auch wieder, wie bei Schelling und Klausen, irrig unterstellt, daß der Satz bei Heraklit auch dieselbe Bedeutung haben solle, wie bei den Orphikern, eine Unterstellung, wodurch das wahrhaft „Große“ des heraklitischen Satzes ganz verkannt und sein Sinn in einer dem richtigen gerade entgegengesetzten Richtung aufgefaßt wird*).

*) Aber sowohl diese Beziehung des Fragments auf orphische Dogmen als auch der Begriff des Bruchstücks wird gleichmäßig ganz verkannt, wenn jetzt sogar Zeller p. 481, 3. dasselbe so auffaßt: „der Weingott sei mit dem Todesgott ein und derselbe“, weil nämlich „der Betrunkene seiner selbst nicht mächtig sei, da seine Seele angefeuchtet ist“.

Digitized by Google

tail des mythiſchen und dogmatiſchen Materials, theils orientaliſcher, theils beſonders auch orphiſcher Religionsvorſtellungen eingegangen iſt.—

Was Heraklit zu dieſem Ausſpruche von der Identität des Dionyſos und Hades in ſeinem Gedankenſyſtem berechtigte, iſt leicht zu ſehen, wenn wir ſchon Erwieſenes kurz recapituliren. Das Abſolute war ihm die reine proceſſirende Einheit des Sein und Nichtſein, der gedachte Begriff des Werdens, den er darum die höhere unſichtbare Harmonie nannte, oder auch den Namen des Zeus, der allein ausgeſprochen ſein will und auch nicht. Er will geſprochen ſein, und zwar er allein will und verdient es, denn er allein iſt es, der in Allem exiſtirt, und alles Andere, was zu exiſtiren ſcheint, exiſtirt in der That nur inſofern, als es an jenem Einen, dem Werden, Theil hat. Er will aber auch nicht ausgeſprochen ſein, weil er hierdurch aus der reineren unſichtbaren Harmonie in die ſichtbare und ſinnliche tritt, weil ſchon durch das Ausſprechen er, der nur im ewigen innern Wandel von Sein und Nichtſein als reiner Gedankenmomente beſtehende[1]), aus dieſem ſeinem Weſen, dem reinen Werden heraus- und in die Beſtimmtheit gefallen, zum Einzelnen und ſomit Seienden geworden iſt; weil das Werden ſelbſt, dieſe reine Identität von Sein und Nichtſein, indem es irgendwie da iſt, dieſe ſeine beiden Momente, die nur als ſtetes ununterbrochenes Umſchlagen, als abſolute Dialectik in einander adäquates Daſein haben, in die einſeitige Form des Seins ſetzt, — als Seiendes aber Beſtimmtes und ſein Gegentheil, obgleich an ſich mit ihm identiſch, Ausſchließendes iſt. Durch das reale Sein iſt ſomit das reine Werden aufgehoben; der Gott iſt geſtorben, wenn er ins Sein gerathen iſt. — Darum muß Heraklit das ganze Reich der Geburt und Exiſtenz perhorresciren, denn alle reale Exiſtenz iſt das Grab der unſichtbaren reinen Harmonie der Seele. In der myſteriöſen Seelenlehre war nun das Gebiet des Flüſſigen Gebiet und Symbol der Zeugung. Dies hatte Heraklit zum Begriff erhoben und wiſſenſchaftlich durch ſeinen Elementarproceß durchgeführt[2]), indem ihm das Feuer der reine ſich ſelbſtverzehrende Proceß war, bei dem es um dieſes unausgeſetzten Sichſelbſtaufhebens willen noch zu keinem ſinnlichen Leibe kommen kann, das Waſſer dagegen die Mittelſtufe, auf welcher die beiden Momente des Werdens ſinnliche Realität haben, das Werden ſelber ſeiend iſt, ſo daß hier, wo das Werden als ſeiendes, das Seiende nur als werdendes vor-

1) Vgl. jetzt oben p. 24—28, p. 95—100, p. 122—127, p. 130 sqq., p. 140 sq.
2) Vgl. §§ 20 u. 21.

Digitized by Google

handen ist, die eigentliche Sphäre des sinnlichen Lebens gegeben ist, aus welcher sich alles Seiende entwickelt, — weshalb ihm auch das Feuchte als Saamen der Weltbildung gilt, — wogegen ihm das dritte, die Erde, die Sphäre der Trennung der beiden Momente des Werdens, das sich vom Nichtsein und seiner Bewegung abscheiden wollende ruhende Sein und somit durch die Trennung vom eigentlichen Lebensprincip, — dem Negativen und seiner Bewegung, — die starre Ruhe des Todes ist. Es haben somit, wie hier nur beiläufig entwickelt, aber für seinen Elementarproceß wesentlich festzuhalten ist, auch die Elemente bei ihm die Bedeutung, die reale Verkörperung der besondern Momente der Idee des Werdens, das Substrat ihrer Darstellung und zugleich die Sphäre und das Reich der Existenz und Herrschaft dieser besondern in der Idee des Werdens vorhandenen ideellen Stufen zu sein.— An jene von ihm zum Begriff erhobene und zum System abgerundete Symbolik sich anlehnend, stellt darum Heraklit die in das reale Sein, in die Wirklichkeit tretende Seele, also jene Aufhebung und Entfremdung, welche das Werden erleidet, indem es seiner nothwendigen Natur gemäß immer zum Seienden wird, als Flüssigwerden der Seele dar.

Dionysos aber war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher der Genesiurgie überhaupt, — und darum sagt Heraklit, hier wie überall seine reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zerschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt. Der speculative Gedanke ist also kein anderer, als der: das reine Werden stirbt d. h. ist aufgehoben, indem es real ist, weil das Werden, diese reine Einheit von Sein und Nichtsein, als Seiendes das Nichtsein immer wieder als ein von sich Unterschiedenes und Ausgeschlossenes setzt, sein wahrhaftes Dasein und Leben somit nur in dem reinen und unaussprechlichen Gedanken des Werdens hat, in welchem das Sein nur absolutes Umschlagen ins Nichtsein und dieses ebenso gleichzeitiges Umschlagen in jenes ist.

Jene Auslegung unseres Bruchstücks daher, welche Plutarch anführt, „Hades werde der Leib genannt, weil die Seele in ihm gleichsam außer sich gerathen, sinnlos und trunken sei (*Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ*) ist daher nicht falsch, aber sie übersetzt die subjectiven, personificirenden Namen Dionysos und Hades immer nur in eben solche identische und sinnliche Ausdrücke, noch

Digitized by Google

nicht in den Gedanken. — Eher thut dies schon die andere Erklärung, auf die sich Plutarch zurückbezieht, daß nämlich Apollo die Einheit, Dionysos aber die Vielheit und Fülle der Natur sei. Plutarch zieht in der That diese Erklärung vor und verwirft jene. Schleiermacher verwirft wieder diese und zieht die von Plutarch verworfene vor. Beide sehen nicht, daß beide Erklärungen ihrem Gedanken nach — wie sich sehr bald noch näher zeigen wird — Eins sind, daß Seele und Leiblichkeit, Einheit und Vielheit der Natur nur verschiedene Formen desselben Gedankengegensatzes sind. — Daß die Seele in die Leiblichkeit tritt, kann auch ganz so ausgedrückt werden, daß sie aus ihrer reinen Einheit in die endlichen Unterschiede und deren Vielheit auseinandertritt. Und so hat ja Heraklit auch in der That in den Fragmenten, mit welchen wir diese Darstellung begonnen haben, gesagt: „Das Eine auseinandertretend (sich von sich unterscheidend) einigt sich immer mit sich selbst[1])“ und umgekehrt; er hat also den Gegensatz und seine processirende Bewegung, die Idee des Werdens, welche ihm das Absolute bildet, auch als diese schlechthin entgegengesetzte und dennoch schlechthin identische und in jedem Moment gleichzeitige Bewegung des Sich Unterscheidens, des Auseinandertretens in die Vielheit der endlichen Unterschiede und des Rückgehens derselben in ihre reine Einheit ausgesprochen. Diese gedoppelte und immer gleichzeitige Bewegung bildet eben das Dasein des Werdens selbst. Daß diese entgegengesetzte Bewegung des Sich Unterscheidens und aus den Unterschieden in die Einheit Zurückgehens in jenen Bruchstücken von gar nichts Geringerem als von seinem Absoluten selbst ausgesagt wird und eben das Wesen und Dasein dieses Absoluten, des Werdens, darlegen soll, — das zeigt, wenn es hierfür noch eines besondern Beweises bedürfte, ganz entscheidend das Bedeutungsvolle „das Eine“ (τὸ ἓν), welches dort als Subject dieser Bewegung auftritt und welches wir in seinen Bruchstücken immer da und nur da finden, wo er von seinem absoluten Begriffe, dem Einen Göttlichen, dem Werden, spricht, welches ihm allein wahrhaft vorhanden ist[2]). Dies zeigt ferner auch die Weise, in der Plato diese Bruch-

1) Sieh oben p. 90 und p. 72.

2) Denn mit Unrecht ist in jenem Fragment von Schleierm., (welcher sogar glaubt, daß sich das διαφερόμενον ξυμφερ. auf das Meer (!) beziehe, ein Irrthum, der schon von Gladisch, Zeitschrift für Alterthumswissenschaft, Jahrg. 1846 Nr. 122. richtig erkannt worden ist) und Anderen das ἓν für platonische Zuthat betrachtet worden. Den abstracten Ausdruck „τὸ ἓν“ schlechtweg hat Heraklit allerdings wohl nicht gebraucht. Aber das emphatische „Eine“, als seine Bezeichnung für sein Absolutes, springt uns nicht nur aus den Berichten der besten Zeugen,

Digitized by Google

stücke anführt und den tiefsten Gedankengegensatz zwischen Heraklit und Empedokles an sie knüpft; es zeigen es die oben an diese Bruchstücke gereihten Fragmente und die ganze bisherige Darstellung. Zum Ueberfluß werden wir bald seinen Zeus selber als einen „auseinandertretenden Knaben" (διαφερόμενος) geschildert sehen. Das διαφερόμενον heißt bei ihm immer nur, daß die reine Einheit des Werdens in die sinnliche Existenz und, was hiermit identisch, in die realen Unterschiede derselben auseinandertritt. Es ist die Seite der realen Weltbildung, die διακόσμησις, und somit identisch mit dem Weg nach Unten. — Das συμφερόμενον bedeutet ihm [1]) den Rückgang aus den realen Unterschieden in die reine Einheit, die Einkehr aus der Sphäre des festen, bestimmten und unterschiedenen Seins in den reinen Wandel des Werdens, somit die Seite der negativen Aufhebung des sinnlichen Seins, den Weg nach Oben, oder, wenn man will, die ἐκπύρωσις. Die Seite der Endlichkeit, des festen unterschiedenen Seins perhorrescirt er. Das Höhere dagegen ist ihm der Rückgang aus dem Sein in die ideelle Einheit desselben, in den reinen Wandel des Werdens. Und das konnte er also in der That so ausdrücken, daß er den Dionysos, den Gott der realen Genesiurgie, Hades nennt und denen, die seinen rasenden Dienst feiern, droht und sie verachtet. Den Apollo aber, den Lichtgott der reinen Einheit, mußte er hochhalten.

Doch ehe wir letzteres, die Bedeutung nämlich, die Apollo bei ihm gehabt und die gegensätzliche Stellung, die er zu Dionysos eingenommen, weiter mit Zeugnissen belegen, müssen wir zur näheren Erörterung einer oben von uns gethanen Aeußerung schreiten.

Wir sagten vorhin: Heraklit, sich einlassend auf die religiösen Vorstellungen und Gestalten, durchbräche zugleich ihre Unterschiede, wie das in Rede stehende Bruchstück zeige, um seinen Begriff in sie zu verpflanzen.

Dieses Durchbrechen der individuellen Göttergestalten und ihrer ausschließenden Grenzen gegeneinander ist nun aber auch schon der unverkennbare und anerkannte Zug der echt-orphischen Lehre selbst und der aus ihr hervorgegangenen religiösen Weihen und Mysterien. Die Identität des Dionysos mit Hades als Dionysos-Zagreus und Jakchos Chthonios war ja anerkanntermaaßen ein Hauptbestandtheil der orphischen Mythen

---

wie Aristoteles ꝛc., überall in die Augen (s. § 25.), sondern wir finden es in Verbindungen wie ἓν τὸ θεῖον, ἓν τὸ σοφὸν, ἓν ἁπάντων noch in zahlreichen Fragmenten vor (s. die Zusammenstellung in § 18.).

1) Vgl. hierüber auch §§ 18 u. 27.

Digitized by Google

und Weihen und selbst auch der eleusinischen Mysterien, deren gegenseitiges Verhältniß zu einander übrigens hier als gleichgültig auf sich beruhen bleiben kann [1]).

Es könnte dies somit, der Weise entsprechend, in der Schelling, Klausen und O. Müller das Bruchstück auffassen, für einen Beleg mehr eines gewissen geistigen Zusammenhanges Heraklits mit den Orphikern gelten, wie denn in der That das Fragment schon als solches jedenfalls und unbestreitbar für einen Beweis der Bekanntschaft Heraklits mit den orphischen Vorstellungen und eines gewissen Sich Beziehens auf dieselben gelten muß. Es kömmt aber eben Alles darauf an, die Art dieser Bezugnahme und damit die reelle Beschaffenheit jenes Zusammenhangs näher zu bestimmen. Und hier ist es gerade vor Allem wesentlich, auch wieder den Unterschied nicht zu übersehen.

Innerhalb des Kreises der religiösen Vorstellung kann, — eben weil das wesentliche Element der Religion die Vorstellung ist, die Vorstellung aber die Thätigkeit des Geistes ist, sich einen Gehalt nur in sinnlicher Form und Gestalt zum Bewußtsein, zur Anschauung zu bringen — wegen dieser sinnlichen Natur aller Vorstellung und somit der Religion selbst, auch die Vereinigung der verschiedenen Göttergestalten wieder nur in sinnlicher, in mythischer Weise d. h. in der Form des einzelnen Geschehens und der besondern Gestalt vollbracht werden, eine Form, welche es daher niemals zu einer wirklichen Einheit kommen lassen kann.— Zagreus wird nur einmal zerstückelt; er steht in keiner innern Vereinigung mit Apollo, dem Gotte der Einheit; nur äußerlich macht sich das Recht des Gedankens geltend, indem Apollo es ist, den Zeus ihm zum Hüter beigiebt, als er ihm die Weltherrschaft überträgt und die Götter ihm gehorchen heißt, und Apollo wieder es ist, der, als Zagreus zerrissen ist, die zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, und sie auf Zeus Befehl in seinem Heiligthum zu Delphi bei seinem Dreifuß bestattet [2]) und so in diesem Acte äußerlicher Einigung als die ergänzende, jene zerstückelte Vielheit wieder zur Einheit abschließende Seite hervortritt. Bei Heraklit dagegen ist das Auseinandertreten des sinnlichen Seins in die Vielheit der Unterschiede, oder, um im Bilde zu bleiben, die Zer-

1) Vgl. über das Verhältniß der eleusinischen Mysterien zu den orphischen, was Klausen gegen Lobeck in seinem bereits angezogenen schönen Aufsatz in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie sagt.

2) Das orphische Mythensubstrat auf das hier und im Folgenden hingedeutet ist und die Stellen dazu s. in Lobeck's Aglaopham. p. 537—587 sq. und bei Klausen a. a. O.

Digitized by Google

stückelung des Dionysos-Zagreus, eine ewigwährende, und nicht durch titanische Mächte gewaltsam vollbrachte, Selbstzerstücklung, — und dieses die Wesenheit der sinnlichen Natur bildende beständige Auseinandertreten ist nur das Sich Auseinanderlassen und die Bewegung des Einen selbst, welche darum zugleich wieder der beständige Rückgang der Natur aus dieser realen Vielheit und Fülle der sinnlichen Unterschiede in ihre innere Einheit ist; oder (wie wir später sehen werden) es ist bei Heraklit Apollo selbst, welcher beständig sich in den Dionysos umwandelt, wie dieser, das Außereinander des sinnlichen Daseins, wiederum beständig in die ideelle Einheit, den Apollo, sich aufhebt und dieser ununterbrochene Umschlag beider Gottheiten in einander constituirt dem Heraklit die Weltschöpfung und Erhaltung.

Ebenso sind in der religiösen Vorstellung Dionysos-Zagreus und Iakchos Chthonios, in welchen die Identität des Dionysos und Hades angeschaut wird, wieder besondere Gestalten gegeneinander. Der unterirdische Dionysos selbst ist wieder verschieden von dem weltlichen, und dann vom Hades als solchen; die Gestalt, in welcher die Einheit zu Stande kommen und angeschaut werden soll, bringt es, da sie wieder als besondere Gestalt neben jene auch selbständig für sich bestehen bleibenden Götterindividualitäten tritt, nur zur Beziehung beider aufeinander; sie bringt nur ein neues Auseinanderfallen und eine Besonderung mehr zu Stande.

Dies kann auch nicht, wie sehr irrthümlich sein würde anzunehmen, ein bloßer Unterschied der Form bleiben. Dieser Unterschied der Form muß vielmehr durch sich selbst einen entsprechenden Unterschied des Inhalts nach sich ziehen. — Da nämlich die religiöse Vorstellung jene Göttergestalten noch als besondere und selbständige Götter neben einander bestehen und gelten läßt, so muß jede derselben auch als in ihrer Besonderheit berechtigt gelten; es muß jeder ein besonderes Amt, Würde und Reich, es muß jeder von ihnen positive Geltung und Wesenheit zukommen.

Die angeschaute Identität von Dionysos und Hades kann also hier noch nicht (wie bei Heraklit, der sie in ihrem Begriffe erfaßt und den Gott als bloßes unselbständiges Moment erkannt hat) zur auflösenden Polemik gegen das Wesen dieses Gottes führen. Der Anschauung wird vielmehr, wie ihr Dionysos und Hades auch als solche für sich selbständige und berechtigte Götter bleiben, auch die in der Person des Zagreus oder des unterirdischen Dionysos angeschaute Identität beider zu einer neuen mit positiver Geltung und berechtigter Wesenheit und Würde be-

Digitized by Google

kleideten besonderen Gestalt. — Ihr wird daher jene Identität nicht zu einem Satze negativer Kritik, sondern vielmehr zu der frommen und tröstlichen, zu der herzerhebenden Gewißheit, daß der milde Gott Dionysos es sei, den sie wiederfinden in der Unterwelt, der der Todtenbeherrscher ist im Reiche des finstern Hades. Der zerrissene Zagreus, der gestorbene, selbst in die Unterwelt vertiefte Gott ist das Unterpfand dieses fröhlichen Looses. Aber nicht Allen wird dies seelige Loos zu Theil. Das besondere Reich des Todtenfürsten Dionysos-Zagreus sind wieder nur die besondern Seelen, welchen diese Identität in den Weihen, in denen sie symbolisch dargestellt wurde, aufgegangen ist, welche sie in dieser symbolischen Darstellung an sich erfahren, sich zum Bewußtsein oder vielmehr zur Empfindung gebracht[1]) haben. Darum gehört der als Naturproduct

1) Aber nicht etwa welche sie daselbst in ihrem speculativen Gedankeninhalt erkannt haben. Es wird in den Mysterien, wie in der Religion überhaupt, niemals erkannt, sondern ein nach seiner innern, aber noch verschlossenen, Bedeutung Geistiges sinnlich angeschaut, subjectiv empfunden, symbolisch gefaßt. — Freilich ist es somit wesentlich falsch, zu glauben, als sei in den Mysterien abstract gelehrt oder mit Bewußtsein allegorisirt worden, in dem Sinne, daß nun eine bewußte Unterscheidung von „Kern und Schaale" vorhanden, daß die allegorische Bedeutung frei für sich und losgelöst von der sinnlichen Form im Geiste präsent gewesen sei, was weder bei Geweihten noch Priestern der Fall sein konnte. Statt um geistige Erkenntniß als solche handelt es sich in den Weihen allerdings vielmehr nur um Zeigen und Thun (*τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα*). Schon Clemens nennt die Mysterien sehr treffend ein mystisches Drama (Protrept. p. 4. Sylb. p. 12. Pott. Siehe Lobeck Aglaoph. p. 48. p. 135 sq.). Man denke doch nur an die ganz ähnlichen christlichen Mysteriendramen im Mittelalter, wo Christi Leidensgeschichte ꝛc. dargestellt wurde! Das Richtigste und Tiefste hierüber enthalten schon die Worte des Aristoteles ap. Synes. Or. p. 48. Petav.. „*τοὺς τελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλόνοτι ἐπιτηδείους*", was K. O. Müller schön übersetzt: „Die Eingeweihten sollen nicht etwas lernen, sondern an sich erfahren und in eine Stimmung gebracht werden, insofern sie nämlich dazu geeignet sind."

Mit seiner gewöhnlichen Tiefe bezeichnet in diesen oft mißverstandenen und noch lange nicht genug durchdachten Worten der griechische Meister nichts Geringeres als den Unterschied, der zwischen den geistigen Thätigkeiten des reinen Denkens — und der Religion überhaupt mit ihrer sinnlichen Anschauung und subjectiven Empfindung vorhanden ist. Wie aber den Unterschied, so bezeichnet er in jenen Worten auch die Einheit beider geistigen Thätigkeiten und Sphären. — Lobeck hat also insoweit ganz Recht, wenn er die Annahme verwirft, als seien in den Mysterien theologisch-philosophische Speculationen dargelegt worden, sei es dem Volke, sei es dem Eingeweihten höherer Grade. Vielmehr konnte in der gesammten religiösen Sphäre dies freie Gedankenbewußtsein, diese Trennung des sich erst durch diese Trennung zu seiner Allgemeinheit erhebenden Gedankens

Digitized by Google

noch selbst in die bloße Vielheit der sinnlichen Natur verlorene und deshalb von Haus aus titanische, aus der Asche der verbrannten Titanen entstandene Mensch, der rein in der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Natur und ihrem taumelnden Außereinander lebt, den titanischen Mächten an, welche Zagreus zerstückelt haben. Er gehört ihnen an, solange er, das innere Wesen der Natur noch nicht erkennend, in diese einheitslose bunte und rohe sinnliche Mannigfaltigkeit versenkt ist. Die titanische Natur ist noch seine eigene. Und darum wird ihm auch in der Unterwelt nur das titanische Loos zu Theil, im Schlamme zu liegen, oder vom Ker-

---

als des Inhalts von dem Symbole als seiner bloßen Form, nicht vorhanden sein. Dies s. g. Allegorisiren, d. h. dies freie Bewußtsein über das, was an sich im religiösen Symbol vorhanden ist, diese Loslösung desselben von seiner sinnlichen Form und die erst dadurch bewirkte Erhebung jenes gefühlten und angeschauten Inhalts in den unsinnlichen, allgemeinen Gedanken, — dies Bewußtsein findet nicht in den Mysterien, findet in der Religion überhaupt nicht Statt, sondern tritt erst mit der griechischen Philosophie ein, die eben darum Religion, Mysterien und den griechischen Geist selbst auflöst und über sich hinaushebt; ganz ebenso, wie ja auch bei den, schon vorhin in Bezug auf ihre dramatischen Darstellungen als Parallele angeführten Mysterien der christlichen Religion, nicht die Religion, sondern erst die Philosophie das Bewußtsein ihrer wirklichen geistigen Bedeutung hat, und erst sie es ist, welche gedankenmäßig anzugeben weiß, wie sich der Geist in jener Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung ꝛc. nur sein eigenes allgemeines Wesen in der Form sinnlicher Vorstellung und einmaligen Geschehens symbolisch zur Anschauung gebracht hat, mit diesem Bewußtsein aber über den geistigen Inhalt der christlichen Religion und ihrer Symbole diese Religion selbst aufgelöst hat. Galen hatte also ganz Recht, konnte aber erst in einer wesentlich philosophirenden Zeit, in einer Zeit, in welcher die unmittelbare Harmonie von Geistigem und Sinnlichem, Innerem und Aeußerem, welche den geistigen Grundcharakter des Alterthums ausmacht, bereits vollständig aufgelöst war und mit Riesenschritten ihrem Grabe entgegenging, den Ausspruch thun, daß die Aufschlüsse, welche die eleusinischen und samothrakischen Mysterien gewährten, unreine oder trübe (ἀμυδρὰ) seien gegen die klare Erkenntniß der göttlichen Weisheit, die aus der Natur selbst geschöpft werden könne. —

Aber noch falscher als jene Ansicht, welche die Mysterien zu einer reinen Vernunfterkenntniß und Lehre umbilden möchte, ist jene andere Ansicht, als seien jene Symbole bloß sinnlose prunkende Ceremonieen, oder höchstens etwa pragmatische Erinnerungen gewesen, als habe ihnen nicht vielmehr jener speculative geistige Inhalt in der That zu Grunde gelegen; eine Ansicht, die, wie große Gelehrte sie auch getheilt haben, zum Glück immer seltener wird und selber nur in der Unkenntniß des begrifflichen Unterschiedes zwischen Vorstellung und Denken wurzelt, in der Unkenntniß somit, daß ein und derselbe speculative Inhalt, in der Form der sinnlichen Vorstellung gefaßt, noch ganz etwas Anderes und Entgegengesetztes sein muß von seiner Erfassung im reinen Denken.

Digitized by Google

beros zerfleiſcht zu werden, den erſt die orphiſch-apolliniſche Lyra feſſelt.

Erſt mit der Weihe, erſt mit der Ahnung, daß dieſe Fülle der realen ſinnlichen Vielheit, in welche das oberweltliche Daſein aufgelöſt iſt, daß dieſe Zerreißung des Zagreus nicht ein Letztes iſt, bei welchem ſtehen geblieben werden könnte, ſondern daß jene ſinnliche Natur ſelbſt ihre Wurzel und innere Einheit hat in der Unterwelt, in dem farbloſen Reiche der einfachen Weſenheiten und Schatten, daß dieſe reale Vielheit in jene einfache unterirdiſche Einheit als in ihr eigenes unſinnliches Weſen zurückgeht und aus ihr ewig hervorquillt, iſt die titaniſche Natur des Menſchen überwunden und abgeſtreift. Erſt mit der Anſchauung dieſer Identität in Zagreus-Dionyſos, als dem aus ſeiner Zerſtückelung geeinten, zum Todtenfürſten wieder erſtandenen Gott, der jetzt auch die Menſchen, nicht inſofern ſie in das zerſtreute ſinnliche Daſein und deſſen wechſelnde Freuden, Bedürfniſſe und Intereſſen ausgebreitet ſind, ſondern inſofern ſie dieſer Naturſeite entnommen ſich zur einfachen Weſenheit des abgeſchiedenen Geiſtes zuſammengefaßt haben, beherrſcht, — erſt mit dieſer Anſchauung wird das neue Lebensloos erlangt. Darum muß der zu Weihende ſelbſt darſtellen die titaniſchen Mächte in ihrer Verlockung und Zerreißung des Zagreus in mannigfaltigen Gebräuchen, er muß jene Identität an ſeiner eigenen Perſon erfahren, er muß ſie genießen, indem er — in dieſem unverkennbaren Vorläufer des chriſtlichen Abendmahls — aus dem ihm gereichten myſtiſchen Kelche den Wein trinkt, welchen das Blut des Zagreus hervorſchießen macht. Nun erſt iſt dieſe von ihm genoſſene Vereinigung zur Gewißheit für ihn geworden. Jetzt erſt iſt er gereinigt von allem Titaniſchen, roh Natürlichen; jetzt gehört er dem Zagreus an und iſt ſein Eigenthum. Jetzt muß er ausrufen: „Ich entging dem Schlimmen, ich gewann das Beſſere“.

Wenn alſo — und dies iſt der weſentlich feſtzuhaltende Unterſcheidungspunkt — im religiöſen Kreiſe, weil die ſinnliche Vorſtellung die verſchiedenen Göttergeſtalten, auch wo ſie ihre Grenzen durchbricht und ſie zu einer neuen Geſtalt eint, in ihrer Beſtimmtheit beſtehen laſſen und daher alle als von poſitiver Geltung erfüllt anſchauen muß, dieſe noch nicht als reiner Gedanke, ſondern in Form ſinnlicher Vorſtellung erfaßte Identität, weit entfernt zu einer Polemik gegen das Weſen dieſer Götter zu werden, vielmehr auch ihrerſeits nur poſitiv angeſchaut werden kann, und ſo zum Unterpfande der ſeeligſten Gewißheit werden muß, ſo muß dagegen bei Heraklit, weil er zum reinen Begriffe der ſinnlichen Vorſtellungen durchgedrungen iſt, die ſchlechthin entgegengeſetzte Folge ein-

Digitized by Google

treten. Haß und glühende Polemik athmet bei ihm gegen den Dionysos jenes Fragment, in welchem er ihn mit Hades identificirt, wie dies schon Schleiermacher gefühlt hat und sowohl durch die im Fragment selbst ausgesprochene so energische und verächtliche Verwerfung seines Cultus, in welchem ja nur das eigene Wesen des Gottes realisirt ist, als jetzt durch das Zeugniß des Arnobius sowie noch durch eine andere später folgende Stelle des Clemens und endlich durch seinen Haß gegen die ganze flüssige Natur, der Dionysos vorsteht, unwidersprechlich ist.

Bei ihm schlägt jener orphische Satz von der Identität beider Götter in negative auflösende Kritik des Dionysos um. Denn ihm ist der Gott bereits zum reinen Begriffe geworden, zum Momente der sinnlichen realen Natur, deren Gedanke eben die Vielheit und das Außereinander der bestimmten seienden Unterschiede ist. Diese Seite ist ihm aber nur ein unselbständiges Moment der Idee des Werdens, und zwar gerade dasjenige Moment, welches zur Nichtigkeit des einzelnen auf sich beharrenden sinnlichen Daseins führt; diese Seite ist ihm das Nichtsein und Gestorbensein der innern unsinnlichen Einheit; der leibliche Mensch ist der Tod und das Grab der Seele; Dionysos, der Gott der sinnlichen Natur, eben deshalb der Untergang der reinen Idealität des Werdens. Gegen dieses sich für sich fixirenwollende Moment des sinnlichen Seins, welches aber durch seine Erhaltung das Werden ausschließen und so den Tod über alles Dasein selbst ausbreiten würde, war ihm die beständige Aufhebung desselben, sein Rückgang in die ihm zu Grunde liegende innere Einheit, in den negativen Wandel des Werdens (welches Moment er auch, wie wir sehen werden, Apollo genannt hat) das Höhere, und seine Polemik gegen Dionysos daher nur die Folge, oder richtiger noch identisch mit seiner Polemik gegen alles sinnliche reale Dasein überhaupt, welches sich sträubt in jenen reinen Wandel einzugehen, der gleichwohl seine innere Einheit und Wahrheit und seinen positiven Lebensquell ausmacht. —

So hat also die Identität des Dionysos und Hades bei Heraklit auch einen ganz andern Inhalt als bei den Orphikern. — Wollte man nun, der philosophischen Schulsprache sich anschließend, sagen, Heraklit habe somit nur, was bei den Orphikern schon an sich in der Form sinnlicher Vorstellung gelegen, in die Form des philosophischen Gedankenbewußtseins gebracht, so ist dies ganz richtig, vorausgesetzt, daß man sich dabei in der angedeuteten Weise ganz genau und explicirt bewußt ist, wie dieser formelle Unterschied der Religion, als der Form des sinnlichen Vorstellens, und der Philosophie, als der Form des begreifenden Ge-

Digitized by Google

dankens, durchaus nicht bloß etwa zu einem Unterſchiede *größerer und geringerer Klarheit* führt, ſondern das *philoſophiſche Erfaſſen* des in den religiöſen Vorſtellungen *an ſich* vorhandenen Inhalts auch einen inhaltlich unterſchiedenen und dem, was für das religiöſe Bewußtſein präſent war, *geradezu entgegengeſetzten Gedanken* produciren muß. Bei den Orphikern, wie in der Religion überhaupt, ſind die Göttergeſtalten Dionyſos, Hades ꝛc. nicht blos eine ſinnliche *Hülle* für von dieſen *unterſchiedene* Weſenheiten, nicht etwa eine bloße Form für einen von derſelben als verſchieden *gewußten* Kern, ſondern es wird auch *ſinnlich gedacht*; nicht blos ſinnlich *geſprochen*, ſondern auch der *Inhalt* ſelber nur *ſinnlich aufgefaßt und angeſchaut*.

Dies war auch noch bei den ſogenannten *gemiſchten* Theologen Pherekydes, Epimenides ꝛc. der Fall, obwohl mit einem hier nicht weiter auszuführenden Unterſchiede.

Anders ſchon geſtaltet ſich das Verhältniß bei den Pythagoräern, aber auch bei ihnen wird immer noch nicht das Sinnliche zur bloßen Form. Ihnen ſind bereits die Göttergeſtalten Gedankenweſenheiten. Aber der Inhalt dieſes Denkens iſt ſelbſt noch ein ſinnlicher; dieſe Gedankenweſenheiten ſind die allgemeinen Formen des unmittelbaren Daſeins. Die Zahl iſt die erſte und ſelbſt noch ſinnliche Vermittlung zwiſchen Sinnlichem und Unſinnlichem. Sie iſt die Mitte, welche als frei von der ſinnlichen Qualität, bereits reine Gedankenabſtraction und Allgemeinheit iſt, andrerſeits aber, als Quantitätsbeſtimmung, weſentlich ſinnliches und unmittelbares Sein iſt. Dieſer Philoſophie und ihren Gedankenbeſtimmungen iſt daher das Moment des Sinnlichen noch durchaus ſubſtantiell. Dies iſt daher auch der Grund, weshalb die pythagoräiſche Philoſophie ſo weſentlich religiöſe Speculation iſt, weshalb ſie mit den religiöſen Vorſtellungen nicht zu brechen brauchte, ſondern die Göttergeſtalten des Volksglaubens ſpeculativ erklären konnte, ohne ſie aufzuheben. Dieſe Göttergeſtalten einerſeits und ihre ruhenden Gedankenweſenheiten andrerſeits wuchſen ihr unterſchiedslos in eine ungetrennte Identität zuſammen. Die pythagoräiſche Philoſophie bleibt daher in dem organiſchen Entwicklungsgange, durch welchen ſich das religiöſe Denken und Anſchauen zum freien philoſophiſchen Denken hinüberführt, ein Entwicklungsgang, in welchem ſie einen ſo intereſſanten Knotenpunkt bildet, noch weſentlich, auch nach der Seite ihres Inhaltes, in dem religiöſen Kreiſe ſelbſt ſtehen, ohne ihn zu durchbrechen.

Bei Heraklit dagegen wird — und in dieſer Hinſicht gerade bezeichnet er nach unſerer Anſicht einen äußerſt intereſſanten *Uebergang* im griechiſchen Geiſte: den noch *in der Form* der religiöſen Vorſtellungen

Digitized by Google

und ihres Stoffes geſchehenden Uebergang von der Religion zur Religionsphiloſophie überhaupt — bei Heraklit wird ganz unſinnlich gedacht und nur ſinnlich ausgedrückt. Seine Weſen ſind bereits reine Begriffe, die nur in jene Göttergeſtalten wie in eine Hülle gekleidet ſind. Streift man die Hülle des Ausdrucks ab, ſo kommen ohne Alteration die reinen Begriffe zum Vorſchein, die er nur ausſprach in dieſen Geſtalten und Namen, weil ſie ihm als reine Begriffe unausſprechliche*), ἀπόῤῥητα, waren; nicht in Folge eines Myſterienverbots, ſondern weil ſich ihm die Sache, wie im zweiten Capitel gezeigt, von ſelbſt verbot. Uebrigens dürfte beiläufig auch in den Myſterien die innere Unausſprechlichkeit des Inhalts ihrer Anſchauungen für die noch in den ſymboliſchen Anſchauungen ſelbſt Befangenen ein weſentlicher innerer Grund für das Verbot des Ausſprechens geweſen ſein. Wenigſtens glauben wir, daß es keine Gefahr damit gehabt hätte, daß der religiöſe Hellene den wirklichen geiſtigen Gehalt jener Myſterienanſchauungen hätte ſollen ausſprechen können, wenn er auch gedurft hätte. Wir glauben überhaupt, daß man ſo lange die eigentliche Bedeutung der Myſterien verkennen und ihnen entweder ein Zuwenig oder Zuviel verleihen wird, ſolange man nicht jene Geheimniſſe als ein weſentlich Sich ſelbſt Geheimes auffaßt, in dem Sinne eben, in welchem dem Geiſte der geiſtige Gehalt ſeiner ſinnlichen Anſchauungen, ſolange er ihn eben nur erſt in der Form der Anſchauung hat, weſentlich ein geheimer und verborgener iſt.

Sagten wir, daß bei Heraklit, wenn die bloße Hülle der Göttergewänder (und ebenſo, z. B. beim Feuer, die Naturſchaale) abgeſtreift iſt, ſeine darunter liegenden reinen Begriffe ohne Alteration zum Vorſchein kommen, ſo kann das z. B. durchaus nicht von den Orphikern geſagt werden, deren Gedankeninhalt wir, verglichen mit Dem, was in ihrem eigenen Bewußtſein vorhanden war, ſchlechterdings auf das Weſentlichſte alteriren müſſen, ſobald wir ihn aus jener Form der Verſenkung des Geiſtes in die ſinnliche Anſchauung ſeiner ſelbſt heraus und in die freie Form des Gedankens hineinreißen. Mit Heraklit dagegen iſt innerhalb des Symboliſchen ſelbſt eben die Fortbildung vorgegangen,

*) Durch die obige Entwickelung erklärt ſich jetzt auch vollſtändig Heraklits auch von Zeller p. 491 anerkannte „Vorliebe für mythologiſche Bezeichnungen“, ohne daß man nunmehr wohl länger mit Zeller wird den Schluß machen wollen, „es laſſe dieſe Vorliebe für mythologiſche Bezeichnungen vermuthen, daß er die Volksreligion im Ganzen nicht antaſten wollte und daß ſeine Stellung zu derſelben mit derjenigen der Pythagoräer größere Aehnlichkeit hatte, als mit der des Xenophanes“; ein Schluß, mit welchem die Fragmente des Epheſiers in einem unverſöhnbaren Widerſpruche ſtehen.

Digitized by Google

daß jetzt der geiſtige Gedankeninhalt nicht mehr mit ſeiner ſinnlichen Form identiſch und verwachſen, ſondern, von ihr abgelöſt und frei für ſich zu ſeiner begrifflichen Allgemeinheit entwickelt, nur noch unter der leiſen Decke des Symboliſchen, das erſt hier bloße Form iſt, daliegt und daher hier ſo mächtig in dem unendlichen Wechſel der dieſem begrifflichen Inhalt nicht mehr genügenden Symbole gegen dieſe Knospenhülle andrängt, um mit Zerſprengung derſelben ſich zu der gereiften Geſtalt griechiſcher Philoſophie zu entfalten, welche jetzt nun ſchon, wie Heraklit von ſeinem Gotte geiſtiger Klarheit vorausſehend ſagt, „mit ihrer Stimme durch die Jahrtauſende reicht durch den Gott!“ —

Haben wir aber Heraklits Verhältniß zu Dionyſos und zu den orphiſchen Anſchauungen ſo weit verfolgt, ſo müſſen wir es noch um einen Schritt weiter verfolgen. Hierbei wird ſich auch ergeben, daß, wenn wir bisher aus dem allgemeinen Weſen des Gottes heraus nur vorauszuſetzen ſchienen, daß Apollo dem Epheſier den ſtricten Gegenſatz zu Dionyſos, das Moment der Einheit und ihres, das ſinnliche einzelne Daſein aufhebenden, negativen Wandels bedeutete, dies vielmehr auf ſicheren Belegen beruht. —

Zu Herodots Zeiten konnte freilich geſagt werden, daß Orphiſches und Bacchiſches identiſch ſeien. Nichtsdeſtoweniger haben ſich uns noch in deutlich ſprechenden Mythen die Erinnerungen erhalten von blutigem Gegenſatz und Feindſeligkeit in älterer Zeit zwiſchen den älteſten Orphikern, den Trägern des apolliniſchen Lichtcultes und den Dienern des Dionyſos [1]). Es kann hier auf die nähere Deutung und Zuſammenſtellung dieſer Mythen von der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden des Bacchus, weil er dieſem Gotte die Ehre weigert ꝛc., nicht eingegangen werden und müſſen wir uns damit begnügen, auf die kurzen aber gedankenreichen Andeutungen Creuzer's über den Kampf der älteſten Orpheusſchulen mit den Dionyſosdienern (Symbolik, 3. Ausg. Bd. 4, p. 30 sqq.) und Klauſens a. a. O. zu verweiſen.

Uns genügt es, daß der durchaus apolliniſche Charakter der orphiſchen Lyra und der blutige Gegenſatz in früherer Zeit, in welchem gerade in den älteſten Mythen dieſer mythiſche Träger des Apollodienſtes gegen den Dionyſoscultus erſcheint, unleugbar und anerkannt iſt. Dieſer innere Gegenſatz der beiden Göttergeſtalten hat ſich übrigens zu allen Zeiten in dem Cultus erhalten, der ja nichts anderes als das aufgeſchloſſene und dargeſtellte eigene Weſen des Gottes ſelbſt iſt. Der rauſchende tau-

1) Siehe u. A. Eratosth. Catast. c. 24. Schol. in Pind. Pyth. IV, 176. und Herod. ap. Schol. in Apollon. I, 23., der deshalb einen zweifachen Orpheus annimmt ꝛc.

Digitized by Google

melnde Orgiasmus des Dionysosdienstes hatte seinen stricten Gegensatz an dem stillen und ernsten, in sich gekehrten Lichtcultus Apollo's. Zwar hatte auch der Apollodienst einen gewissen ekstatischen Charakter[1]), aber das war nicht der rasende Orgiasmus des Bacchus. Vielmehr, wenn der Charakter des letzteren Religionsdienstes das Außersichgerathen des Bewußtseins in die Zerstreutheit und Vielheit des sinnlichen Daseins ist, so ist der ekstatische Charakter des Apollocults der umgekehrte, die feierliche stille Ekstase des Sich-Sammelns aus der sinnlichen Zerstreutheit in die reine Einheit des Innern[2]). — Diese Ekstase ist aber auch, wie man zugeben wird, trotz seiner ionischen Nationalität, durchgängiger Zug Heraklits. Und wie er in dem letzten Bruchstück gegen Dionysos polemisirt, so haben wir ihn ja in der That schon in seinen eigenen Fragmenten (im zweiten Capitel) den Apollo hochpreisen, ihn als Muster philosophischer Rede aufstellen hören, als den König, der nicht spricht noch verbirgt, sondern andeutet und durch den die Stimme seiner Dienerin, die Ungeschmücktes, Ungesalbtes, Unbelachtes sagt, über die Jahrtausende reicht. Wir haben ihn ebenso sich der Symbole dieses Gottes, Bogen und Leier, mit Vorliebe als Darstellung der Harmonie des Weltalls bedienen sehen und müssen hier auf unsere obige Ausführung zurückverweisen, in welcher wir nachzuweisen suchten, welche metaphysisch-logischen, das All umspannenden Gegensätze Heraklit in diesen Symbolen Apollos angeschaut hat.

Gewiß wäre schon hiernach, da es der Gedanke fast erfordert und so viele thatsächliche Spuren in seinen Fragmenten von Hochpreisung des Apollo es bestätigen, mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne sehr große aprioriſche Kühnheit vorauszusetzen, daß er den Apollo in untergegangenen Stellen seines Buches dem Dionysos entgegengesetzt und mit ihm das Moment des Rückgangs in die ideelle Einheit des Werdens und seinen negativen Wandel, kurz den Weg nach oben bezeichnet haben muß. —

Zwar, handelte es sich einmal um die Forderungen des aprioriſchen Gedankens, so würde dieser freilich noch etwas Anderes fordern! Er würde nämlich fordern, daß, da Dionysos nur das Moment des sich Ausbreitens in die Unterschiede des reellen Daseins oder der symbolische Ausdruck des Wegs nach unten ist, und Apollo ebenso nur die das reelle Dasein in ihre reine ideelle Einheit aufhebende Negation des Werdens, oder nur der Weg nach oben wäre — daß deshalb, da so jede der

1) S. K. O. Müller's Dorier I. p. 364. II. p. 395 und sonst.

2) Stellen zur Bestätigung dessen anzuführen, wäre überflüssig. Man vgl. nur die bald folgende des Plutarch.

Digitized by Google

beiden Geſtalten für ſich iſolirt nur unſelbſtändiges Moment wäre, Apollo ebenſoſehr durch ſeine eigene Natur ſich in den Dionyſos umwandeln müßte und Dionyſos durch ſich ſelbſt wieder in den Apollo, wie wir geſehen, daß der Weg nach Unten in ſich ſelbſt Umſchlagen in den Weg nach Oben und dieſer wieder in den Weg nach Unten iſt. Oder mit andern Worten, der aprioriſche Gedanke würde in ſeiner Conſequenz fordern, daß wie der Weg nach Oben und der nach Unten jeder nur eine iſolirte unſelbſtändige Seite und beide in der höheren Einheit der Idee des Werdens geeint ſind, deſſen lebendige Momente ſie ſind und das nur als die Totalität dieſer immer ineinander umſchlagenden, gegenſätzlichen Momente vorhanden iſt, ebenſo auch Apollo und Dionyſos nur die entgegengeſetzten und in einer höheren Gottheit geeinten Seiten und Momente ſeien, welche höhere Gottheit, als dieſe höchſte Einheit von Apollo und Dionyſos, als die beide entgegengeſetzte Momente in ſich faſſende Einheit der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, dann niemand anders als Zeus oder die totale Idee des Werdens ſelbſt ſein dürfte, der dann ſelbſt nur darin ſein Leben und Daſein haben dürfte, aus ſeinem Moment als Apollo in ſein Moment als Dionyſos umzuſchlagen, wie das Werden nur das ſtetige Umſchlagen des Wegs nach Unten in den nach Oben und umgekehrt iſt.

Und Alles das, was hier als aprioriſche Forderungen des conſequenten Gedankens entwickelt worden, — das findet ſich denn nun auch poſitiv verſichert in einer außerordentlich wichtigen Stelle des gelehrten Plutarch, von der es uns ſchlechthin unbegreiflich bleibt, wie man bisheran hat überſehen können, daß ſie von Heraklit handelt und den Grundriß ſeiner ſpeculativen Theologie liefert.

Eben deshalb iſt es nöthig, dieſe Stelle trotz ihrer etwas unbilligen Länge ausführlich und in ihrem Zuſammenhange zu betrachten. — Plutarch in ſeinen Erklärungen der Aufſchrift auf dem delphiſchen Tempel, ſich auf nicht näher hierhergehörige Zahlenſpeculationen einlaſſend, ſpricht von der Fünf und ſagt [1]), daß dieſe das, das All durchwaltende, Urprincip nachahme (*ἀπομιμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχήν*). Er fährt fort: „Denn wie Heraklit ſagt, daß dieſes Urprincip die Welt, ſie in ſich bewahrend [2]), aus ſich ſelbſt, aus der Welt aber wiederum ſich ſelbſt herſtelle und ſowohl aus Feuer alles umwandelnd hergeſtellt werde, als das Feuer aus Allem, gleichwie gegen

1) Plutarch de *Ei* ap. Delph. c. VIII. u. IX. p. 388. p. 591 sqq. Wytt.

2) Nämlich als Anlage, Anſich enthält das Princip ſchon die Welt in ſich. Ohne Noth hat man angenommen, daß das *φυλάττουσαν* verderbt ſein müſſe und keinen Sinn gebe; ſiehe die Anmerkung zur folgenden Seite.

Digitized by Google

Gold die Dinge und gegen die Dinge das Gold, ſo erzeugt auch der Zuſammengang der Fünf mit ſich ſelbſt nichts Unvollendetes noch ſich Fremdes, ſondern hat beſtimmte Umwandlungen (*ὡρισμένας μεταβολάς*); denn entweder ſich ſelbſt oder die Zehn erzeugt ſie, das heißt, entweder das Urſprüngliche (die ideelle Wurzel) oder das Vollendete" — *„ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν αὖ ἑαυτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσός* [1])· *οὕτως ἡ τῆς πεντάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος" κτλ.*

Obgleich wir dieſes hier von Plutarch mitgetheilte Fragment aus Heraklit, daß Alles durch die Umwandlung des Feuers und das Feuer wieder aus Allem umgeſetzt werde, wie alle Dinge gegen Gold und das Gold gegen alle Dinge umgewandelt wird, jetzt nur im Vorbeigehen berühren, zwingen uns doch, um den wahren Gedanken deſſelben zu gewinnen, die bisherigen Erklärungen deſſelben einen Augenblick bei ihm oder wenigſtens bei dem Vergleiche mit dem Golde zu verweilen.

Heraklit beſchreibt in dieſem Vergleiche tiefer, als es auf den erſten Blick ſcheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdiger Weiſe bereits dazu, die wahrhafte national-öconomiſche Natur deſſelben und

1) Schleiermacher las (p. 456) „*ἀνταμείβεται*", aber die Wyttenbachſchen und Huttenſchen Ausgaben leſen *ἀνταμείβεσθαι*. Es iſt dies auch in der That wegen des Infinitivs *ἀποτελεῖν* erforderlich, ſo daß nun aber auch der ganze Vorderſatz *ὡς γὰρ — ἀποτελεῖν* von dem *φησὶν ὁ Ἡράκλειτος* regiert und ſomit als heraklitiſche Meinung angeführt wird, was auch deswegen nöthig, weil erſt mit dem folgenden Satze *οὕτως ἡ τῆς πεντάδος κτλ.* der Nachſatz und Abſchluß zu der mit *ὡς γὰρ* eingeleiteten Vergleichung eintritt, und das *πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα κτλ.* ſomit noch nicht als Vergleichung dem *ἐκ μὲν ἑαυτῆς — ἀποτελεῖν* gegenübergeſtellt iſt. In der That iſt auch dieſer Wechſelwandel der Welt aus ihrem Urprincip (*ἀρχὴ*) und wieder dieſes aus der Welt, Heraklits eigenſte Idee — wie oft wird uns nicht das *ἐξ ἑνὸς καὶ εἰς ἓν τὰ πάντα* (nämlich durch *ἁρμονίᾳ*) als heraklitiſches Axiom angeführt, z. B. Philo II. p. 443. M. T. I. p. 88. M. und von ſo vielen andern Autoren — und eben der in dem Fragment von der Herſtellung alles Seins aus Feuer und des Feuers aus Allem ausgeſprochene Gedanke; aber eben deswegen bilden hier nur die im Text breit gedruckten Worte die eigenen Worte und das wirkliche Fragment aus Heraklit, welchem Plutarch den in demſelben ausgeſprochenen Gedanken, dieſen richtig erkennend, vorausſchickt. — Das *φυλάττουσαν* kann, wie ich glaube, nicht wohl anders gefaßt werden, als daß die *ἀρχή* bereits die entwickelte Welt ideell in ſich enthalte, bewahre, wie ein Keim oder Saamen die ſich aus ihm entwickelnde Geſtalt. Es kommt übrigens hier nichts weiter darauf an, da uns der Schwerpunkt erſt im Folgenden liegt.

Digitized by Google

die Kategorie des Werthes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige National-Oeconomen thun, zu erkennen.

Das Geld als Circulationsmittel kann nie wirklich selbst consumirt werden: es bedeutet somit nur die Producte, die gegen dasselbe eingetauscht werden können und die es daher repräsentirt, wie die modernen Oeconomen sagen. Allein wie repräsentirt es sie? Die zum wirklichen Consum gelangenden Producte sind eine unendliche Vielheit sinnlich-bestimmter und reell-unterschiedener Dinge, Holz, Linnen, Fleisch ꝛc. Alle diese Producte sind allerdings in dem Gelde enthalten, für das sie eingetauscht werden können, aber nicht als solche, nicht als diese sinnlich-vielen unterschiedenen Dinge, sondern im Gegentheil als mit Abstrahirung von ihren sinnlichen Unterschieden in ihre ideelle Einheit, den Werth, aufgehoben.

Der Werth, dieser abstracte Maaßstab, nach welchem wir die verschiedenartigsten Dinge mit einander vergleichen und gleich setzen, ist nur diese einfache Einheit der concret-verschiedenen Producte, in welcher dieselben vorhanden sind, aber nur an sich und abstrahirt von ihrer concreten Unterschiedenheit. Das Geld ist somit qua Tauschagent nur der personificirte Werth, die herausgesetzte abstracte Einheit der wirklichen und als wirkliche eine unendliche Vielheit von bestimmten sinnlichen Dingen bildenden Producte.

Daß diese Einheit, das Geld, nichts wirkliches, sondern etwas nur ideelles ist, zeigt sich daran, daß niemals das Geld oder der Werth als solcher zur Wirklichkeit des Genusses gelangen kann, sondern wo dieser Werth im Verbrauch zur Wirklichkeit gelangen soll, zuvor diese abstracte Einheit aufgegeben und in die Bestimmtheit der unterschiedenen Producte umgesetzt werden muß. — Nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte ideelle Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte; diese ihrerseits wieder nur die dadurch in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Wertheinheit, des Geldes.

In jedem Tausch ging nach ihm die doppelte Bewegung vor sich, daß die im Gelde dargestellte einfache Einheit des Werthes Seitens des Käufers in ihr Gegentheil, die Vielheit der realen sinnlichen Unterschiede, umgewandelt und damit realisirt wird und diese wieder Seitens des Verkäufers in ihr Gegentheil, in ihre ideelle Einheit negativ aufgehoben werden. Nur deshalb konnte er — so aber auch sehr passend — in dem Fragmente den Umtausch der Dinge gegen Gold und des Goldes gegen die Dinge mit dem Umtausch dieser in Feuer und des Feuers in diese vergleichen, da ihm ja

Digitized by Google

das Feuer — und es ist für das Vorliegende gleichgültig, ob als stoffliches Element, oder auch als dieses nur, weil es ihm die reinste Darstellung des sich selbst aufhebenden Werdens war — das ideelle allen Elementen und Dingen zu Grunde liegende einheitliche Substrat war, so daß durch die Umwandlung des Feuers — durch seine Bewegung, sich selbst aufhebend [1]) in die Wirklichkeit zu treten — alles sinnliche Dasein, die Welt der realen außereinander seienden Unterschiede, erzeugt wird und diese Vielheit der realen Unterschiede beständig wieder in jene ideelle Einheit des Feuers wie in einen Saamen [2]) negativ zurückgewandelt wird [3]).

---

1) Diese Aufhebung des Feuers in sein Gegentheil in seiner Verwirklichung nannte Heraklit deshalb ein Verlöschen des Feuers; siehe unten § 19.

2) Siehe unten § 20.

3) Wenn wir oben sagten, Heraklit habe in jenem Fragmente die wahrhafte national-ökonomische Natur und Function des Geldes angegeben, so ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß wir ihn selbst damit nicht zu einem National-Oeconomen machen und also auch entfernt nicht behaupten wollten, als habe er irgend eine der weiteren aus jenem Fragment folgenden Consequenzen erfaßt. Aber obwohl diese Wissenschaft damals gar nicht existirte und existiren konnte, also auch nicht Gegenstand heraklitischen Denkens war, so ist doch richtig, daß Heraklit — eben weil er niemals Reflexionsbestimmungen, sondern nur dem speculativen Begriffe folgt, — in jenem Fragment das Wesen des Geldes in seiner wirklichen Tiefe und richtiger als viele modernen Oeconomen erkannt hat, und es ist vielleicht nicht ganz uninteressant und auch nicht so von der Sache abliegend, wie es zunächst scheinen könnte, zu sehen, wie sich aus einer bloßen Consequenz jenes Gedankens die modernen Entdeckungen auf diesem Gebiet von selbst ergeben.

Wenn Heraklit das Geld als Tauschmittel zum Gegensatz aller in den Tausch kommender reellen Producte machte und es an diesen erst sein wirkliches Dasein haben läßt, so ist also das Geld als solches nicht selbst ein mit einem selbständigen, stofflichen Werthe bekleidetes Product, nicht eine Waare neben andern Waaren, wie die Say'sche Schule noch bis heute das Metallgeld hartnäckig auffaßt, sondern es ist nur der ideelle Repräsentant der umlaufenden reellen Producte, das Werthzeichen derselben, das nur sie bedeutet. Und das ist nur zum Theil eine aus dem Fragment entwickelte Folgerung, zum Theil nur der für Heraklit selbst darin vorhandene Gedanke.

Wenn aber alles Geld nur die ideelle Einheit oder der Werthausdruck aller realen umlaufenden Producte ist und erst an diesen, die zugleich seinen Gegensatz bilden, sein wirkliches Dasein hat, so folgt aus der bloßen Consequenz dieses Gedankens, daß die Werthensumme oder der Reichthum eines Landes nur durch die Vermehrung der wirklichen Producte, niemals aber durch die Vermehrung des Geldes vergrößert werden kann, da ja das Geld, statt auch nur irgend ein Moment des Reichthums und des Werthes selbst zu bilden, immer nur den in den Producten gelegenen und nur in ihnen wirklichen Werth als abstracte Einheit ausdrückt. Es folgt somit der Irrthum des Handelsbilanzsystems. Es folgt ferner,

Digitized by Google

Nachdem wir also constatirt haben, daß in diesem Fragmente gleichfalls nur der Gedanke der sich sinnliches Dasein gebenden und damit in die Vielheit der bestimmten Unterschiede tretenden ideellen Einheit und des negativen Rückgangs derselben in sich aus den sinnlichen Unterschieden ausgesprochen ist, wenden wir uns zu der Stelle Plutarchs wieder zurück, an der wir uns unterbrochen haben. — Auch Plutarch unterbricht sich, nachdem er jenes Fragment Heraklits von dem Gold und den Dingen mitgetheilt, mit der Frage: Was hat das Alles aber mit dem Apollo zu thun? Und er beantwortet diese Frage unmittelbar nach den letzten eben mitgetheilten Worten fortfahrend also:

„Wenn nun aber Jemand früge, was geht das den Apollo an, so werden wir sagen, nicht nur den Apollo, sondern auch den Dionysos, der nicht weniger Theil hat an Delphi als auch Apollo. Wir hören ja die

---

daß alles Geld immer an Werth gleich allen umlaufenden Producten ist, da es nur diese in die ideelle Wertheinheit zusammenfaßt, somit nur deren Werth ausdrückt; daß somit durch Vergrößerung oder Verringerung der vorhandenen Geldsumme der Werth dieser gesammten Geldsumme niemals berührt wird und immer nur allen umlaufenden Producten gleichbleibt; daß man streng genommen gar nicht von einem Werthe alles Geldes verglichen mit dem Werthe aller umlaufenden Producte sprechen kann, weil in einer solchen Vergleichung der Werth des Geldes und der Werth der Producte als zwei für sich selbständige Werthe gesetzt werden, während nur Ein Werth vorhanden ist, der in den sinnlichen Producten concret realisirt und im Gelde als abstracte Wertheinheit ausgedrückt, oder vielmehr der Werth selbst nichts als die aus den wirklichen Dingen, in denen er nicht als solcher vorhanden, herausabstrahirte Einheit ist, der im Gelde ihr besonderer Ausdruck gegeben ist; nicht also der Werth alles Geldes blos dem Werthe aller Producte gleichbleibt, sondern, richtiger gesprochen, alles Geld nur der Werth aller umlaufenden Producte ist. Es folgt somit hieraus, daß bei Vermehrung der Anzahl der Geldstücke, da der Werth der Summe gleichbleibt, immer nur der jedes einzelnen Geldstückes fallen und bei ihrer Verminderung ebenso wieder steigen muß. — Es folgt ferner, daß, da das Geld nur die unwirkliche Gedankenabstraction des Werthes und den Gegensatz gegen die wirklichen Producte und Stoffe darstellt, das Geld als solches gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, d. h. aus keinem wirklich werthvollen Stoffe zu bestehen braucht, sondern ebensogut Papiergeld sein kann und gerade dann seinem Begriffe am entsprechendsten ist. Alle diese und viele andere erst seit Ricardo's Untersuchungen auf einem ganz andern Wege gewonnenen und noch lange nicht allgemein adoptirten Resultate ergeben sich schon durch die bloße Consequenz jenes von Heraklit erkannten speculativen Begriffs.

Wenn übrigens Heraklit vom Golde (*χρυσός*) spricht, während wir immer vom Gelde gesprochen haben, so kommt das daher, daß damals noch dies Metall als solches das allgemeine Circulationsmittel bildete.

Digitized by Google

Theologen, theils in Gedichten theils in Prosa (ohne Metrum) sagen und singen, wie der unvergängliche und ewige Gott (*ὡς ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκώς*), durch einen gewissen verhängten Rathschluß und Logos sich Umwandlungen seiner selbst bedienend, (*ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης*[1]) *γνώμης*[2]) *καὶ λόγου*[3]) *μεταβολαῖς*[4]) *ἑαυτοῦ χρώμενος*[5]) bald, Alles Allem gleichmachend, die Natur in Feuer entzündet, bald wiederum ein mannigfaltig zu verschiedenen Gestalten und Zuständen und verschiedenen Kräften werdender ist, so wie jetzt die Welt wird; benannt aber wird er mit dem bekanntesten aller Namen (*γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων*[6]). Der großen Menge aber verborgen nennen die Weiseren

---

1) Die *εἱμαρμένη* ist nicht nur ein stoischer, sondern ein von Heraklit selbst gebrauchter Ausdruck seines Princips; siehe unten § 17.

2) Die *γνώμη* in dieser objectiven Bedeutung nicht als Einsicht, sondern als das Alles leitende Vernunftgesetz selbst, ist ganz speciell heraklitisch; siehe das Fragment § 15.

3) *λόγος* in diesem Sinne ist bekanntlich der specifischste terminus technicus von Heraklit.

4) Die *μεταβολή* oder Ableitung durch Umwandlung in das Gegentheil ist bekanntlich ebenso Heraklit eigenthümlich, und von den Stoikern ihm nur entlehnt; sie ist nur das Synonym für seine Ausdrücke *τροπή* und *ἀμοιβή*; vgl. § 19.

5) In dem *χρώμενος μεταβολαῖς ἑαυτοῦ* liegt aber mehr als in der Uebersetzung wiedergegeben ist. Es liegt nämlich in dem *χρώμενος* auch, daß er erst hierin, in diesen Umwandlungen, sich seine Wirklichkeit und Bewährung giebt; vgl. das obige Fragment p. 115 u. 116, 1.

6) Die Vermuthung einiger Herausgeber des Plutarch dieser notissimum nomen sei *κόσμος*, ist offenbar nicht richtig. Dieser „bekannteste aller Namen" muß vielmehr der Name des Gottes sein, der die Einheit beider Stadien darstellt, denn die geheimen Namen (*κρυπτόμενοι δὲ τοὺς πολλοὺς οἱ σοφώτεροι κτλ.*), mit welchen die Weiseren jedes der beiden Stadien als solches bezeichnen, Apollo und Dionysos, werden bald darauf herausgesagt. Der verschwiegene, als der bekannteste von allen bezeichnete, Name kann also, wie auch durch die Satzconstruction klar, nur auf den *ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος θεός* gehen, dessen beide Seiten nur Apollo und Dionysos bilden und der das Subject beider Umwandlungen ist. Er muß also Aeon oder Zeus sein, wie wir im Folgenden noch näher sehen werden, und es kann auch an sich selbst in diesem *γνωριμωτάτῳ τῶν ὀνομάτων* wohl schwerlich ein Sinnzusammenhang mit jenem Fragmente Heraklits übersehen werden von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, der allein ausgesprochen werden wolle und auch nicht. — Dieser höchste einheitliche Gott ist in gewissem Sinne identisch mit dem Weltall; aber statt daß „Welt" sein Name sei, ist vielmehr umgekehrt sein Name (Zeus) der Name der Welt; man vgl. die mit den obigen Worten Plutarch's genau übereinstimmende Stelle des Joh.

Digitized by Google

die Umwandlung ins Feuer Apollo wegen der Einheit[1]) und Phöbus wegen der Reinheit und Farblosigkeit (*τῷ καθαρῷ καὶ ἀμιάντῳ*); den Zustand aber und die Umwandlung seines Sichumwendens und Sichauseinanderlegens in Lüfte und Wasser und Erde und Gestirne und der Pflanzen und Thiere Entstehung deuten sie räthselnd als eine gewisse Zerreißung und Zerstücklung an (*τῆς δ' εἰς πνεύματα καὶ ὕδωρ — — τροπῆς*[2]) *αὐτοῦ καὶ διακοσμήσεως, τὸ μὲν πάθημα καὶ τὴν μεταβολὴν, διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται*). Dionysos aber und Zagreus und Nyktelios und Isodaites (Gleichvertheiler) nennen sie ihn, und gewisse Untergänge und Unsichtbarwerdungen (*καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμούς*[3]) und Tod und Wiedergeburten[4]), den erwähnten Umwandlungen eigenthümliche Räthsel und Fabeln erzählen sie; und dem Einen singen sie dithyrambische Weisen von Leidenschaften voll und einem Wechsel, der einen gewissen umherschweifenden und sich in Mannigfaltigkeit zerstreuenden Charakter hat (*πλάνην τινά καὶ διαφόρησιν ἐχούσης*); denn mit Geschrei gemischt, sagt Aeschylos, ziemt es dem Dithyrambos übereinzustimmen, seines Wesens theilhaftig, mit Dionysos. Jenem aber singen sie den Päan, das gemessene und besonnene Lied. Und als unalternd immer und jung stellen sie diesen dar (*ἀγήρω τε τοῦτον ἀεὶ καὶ νέον*[5]), jenen aber vielartig und vielgestaltig in Gemälden und Bildwerken. Und im Allgemeinen dem Einen Gleichartigkeit und Ordnung und ungemischten Ernst beilegend, dem Andern aber eine gewisse mit kindischem Spiel und Uebermuth und Ernst und begeisterter Raserei gemischte Ungleichartigkeit (*τῷ δέ μεμιγμένην τινὰ*

L. Lydus (de mensib. IV, c. 38. p. 74. ed. Bonn.), welcher nachdem er auch Dionysos als Weltseele erklärt hat, fortfährt: „denn häufig finden wir, daß das gesammte Weltall Zeus genannt wird, weil es immer lebend und unvergänglich" „*πολλαχοῦ γὰρ εὑρίσκομεν, ὡς ὁ σύμπας κόσμος Ζεὺς ὀνομάζεται διὰ τὸ ἀείζωον καὶ ἀτελεύτητον*" und hierbei erinnere man sich wieder, daß Heraklit (siehe das Fragment bei Clemens Al. § 20.) die Welt „*πῦρ ἀείζωον*", „immerlebendes Feuer" nennt.

1) Plutarch spielt hier auf die Etymologie des Apollo von *ἀ—πολύ* an.

2) *τροπή* gleichbedeutend mit *μεταβολή* ist Heraklits eigenster Ausdruck hierfür; siehe die Fragmente bei Clem. Alex. § 20.

3) Ueber das *ἀφανίζεσθαι* siehe oben p. 101. Anm. u. p. 121 sq.

4) Vgl. § 26.

5) Diese Benennung *ἀγήρω ἀεὶ καὶ νέος* ist uns noch wörtlich in den Fragmenten Heraklits über Apollo, resp. Helios, als das Wesen dieses Gottes ausmachend, erhalten; siehe unten § 23.

Digitized by Google

παιδιᾷ [1]) καὶ ὕβρει καὶ σπουδῇ καὶ μανίᾳ προσφέροντες ἀνωμαλίαν), rufen ſie den Dionyſos „Evios, Weiberaufreger, prangend in raſend machenden Ehren", — nicht übel ſo das Eigenthümliche einer jeden von beiden Umwandlungen erfaſſend. Da aber die Zeit der Umläufe [2]) (Perioden) in beiden Umwandlungen nicht gleich iſt, ſondern die der Einen größer, welche ſie κόρος (Sättigung, Erfüllung) nennen, die der andern aber, der χρησμοσύνη (Dürftigkeit und die daraus entſpringende Sehnſucht, Sucht), kleiner iſt, ſo bedienen ſie ſich deshalb, dies verhältnißgemäß beobachtend, während des übrigen Jahres des Päan bei den Opfern, mit Beginn des Winters aber den Dithyrambos wieder anſtimmend, mit dem Päan aber aufhörend, rufen ſie drei Monate dieſen Gott (Dionyſos) ſtatt jenes (Apollo) an, weil wie drei [3]) zu eins ihnen der Zeit nach ſich die Weltbildung (διακόσμησις) zur ἐκπύρωσις zu verhalten ſcheint [4])!"

Wir haben dieſe Stelle ſo ausführlich mitgetheilt und ſie mit unſern Noten begleitet, um es unzweifelhaft zu machen, daß uns in dem Hauptinhalte derſelben, dem Gegenſatze zwiſchen Apollo und Dionyſos und reſp. der Bezeichnung dieſes Gedankengegenſatzes mit dieſen Götternamen, Plutarch nur — und zwar zum Theil noch mit des Epheſiers eignen Worten — den Grundriß der ſpeculativen Theologie Heraklits vorträgt, d. h. die von Heraklit ſelbſt gewählte Darſtellung ſeines philoſophiſchen Begriffs im Subſtrat orphiſcher Mythen. — Daß nun aber wirklich Plutarch hier den Epheſier ſelbſt [5]) im Auge hat und ihn und ſeine An-

---

1) Dieſe παιδία erſcheint in einer Reihe noch aufbewahrter und bald anzuführender Fragmente von Heraklit ſelbſt als ein weſentlicher Zug des Zeus in der Weltbildung, alſo in ſeinem Dionyſosſtadium.

2) Dies, ſo wie der Schluß der Stelle überhaupt, wird im § 26. verſtändlich werden.

3) So ſchläft im orphiſchen Hymnus LIII. (52) p. 318. ed. H. Bacchus drei Jahre in der Unterwelt.

4) Das Ende der Stelle ſcheint, wie bereits Xylander bemerkt, inſoweit verdorben zu ſein, als ſich vielmehr die ἐκπύρ. zur διακόσμ. wie 3 : 1 nach dem Zuſammenhange verhalten ſoll. S. hierüber eine bald folgende Anmerkung.

5) Der letzte und evidenteſte Beweis wird ſich im § 26. durch Analyſe einer Stelle im Politikus des Plato ergeben, dort wird auch erſt das Ende der plutarchiſchen Stelle ganz deutlich werden. Gleichwohl kann von hieraus nicht vorgegriffen werden, da zum Verſtändniß des platoniſchen Ortes zuvor weſentliche Reſultate im Verlauf und zumal in der Phyſik neu gewonnen werden müſſen. — Die obige Beweisführung reicht übrigens auch für ſich vollkommen aus, um den heraklitiſchen Urſprung klar zu beweiſen, und mit dem näheren Verhältniß der ἐκπύρωσις und διακόσμησις zu einander und ob erſtere eine reale war, haben

Digitized by Google

hänger mit denen meint, die außer den Orphikern so lehrten, das wird nun auch, wenn man die Stelle im Einzelnen wie im Zusammenhang überblickt, gewiß in keiner Weise hypothetisch erscheinen können. Plutarch geht aus von einem Fragment Heraklits, daß sich das Feuer zu allem Dasein verhalte — dieses aus sich, sich aus diesem umwandelnd herstellend — wie das Gold zu den Dingen; von einem Fragmente also, welches, wie wir gesehen haben, gar keinen andern Gedanken ausdrückt, als den Gegensatz und die Bewegung der ideellen, und eben darum nicht wirklich daseienden, Einheit und ihres in ihrer Verwirklichung in die Unterschiede auseinandertretenden Daseins, sowie die beständige Aufhebung dieses Gegensatzes; also gerade dasselbe, was später als das Wesen jener Götter aufgezeigt wird. Plutarch, nach Mittheilung dieses heraklitischen Fragments vom Feuer und Gold, unterbricht sich mit der Frage: Was geht das aber den Apollo an? und antwortet: den Apollo nicht nur, sondern auch den Dionysos!

Denn es singen und sagen ja die Theologen in Hymnen und Prosa, daß es der Eine ewige und unvergängliche Gott ist, der durch seine eigne nothwendige Natur, durch die *εἱμαρμένη γνώμη* und den *λόγος*, zwei Momente, zwei Umwandlungen seiner selbst an sich hat und nur in dieser Umwandlung aus der einen dieser beiden Seiten in die andere Wirklichkeit hat. Die eine Seite ist Gott als reine ideelle Einheit[1]). Die negative gleichmäßige Aufhebung aller sinnlichen Unterschiede in das Feuer,

---

wir es hier noch nicht zu thun. Dahin zielende Bemerkungen sind hier nur im Vorbeigehen gemacht, und das etwa scheinbar Widersprechende kann erst seines Ortes aufgeklärt werden.

1) Als solche erklärt Plutarch selbst constant das Wesen des Gottes, und fast immer, wo er das thut, heraklitisirt er; cf. ib. c. 20., wo er ihn in der bekannten Weise als Verneinung der Vielheit etymologisirt: „Denn Apollo heißt er insofern er die Vielheit verleugnet und die Menge verneint (*ἀ—πολύς*), Jétos aber als der Eine und Einzige (*εἷς καὶ μόνος*). — — Das Eine aber ist lauter und rein (*εἰλικρινὲς καὶ καθαρὸν*), denn durch die Vermischung des Einen mit dem Andern entsteht die Verunreinigung, wie ja auch Homer vom rothgefärbten Elfenbein den Ausdruck *μαίνεσθαι* (verunreinigt werden) gebraucht, und die Färber das Mischen der Farben *φθείρεσθαι* (Untergehen) und die Mischung *φθορά* (Untergang) nennen. Daher kommt dies: Eins und immer ungemischt zu sein, dem Unsterblichen und Reinen zu".

Daß Plutarch hier so wie in der weiter unten bezogenen Stelle des cap. 21 heraklitisirt, ist auch ersichtlich durch die Vergleichung mit Plut. Terrestr. an aquat. p. 913. W. (s. oben p. 140.)

Digitized by Google

und Gott in diesem Stadium, nennen sie, der Menge verborgen, Apollo — der hier also ausdrücklich ganz identisch mit der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω*, als bloße Personification der sog. *ἐκπύρωσις* erscheint. Das andere Stadium des ewigen Gottes aber ist die Umwandlung dieser ideellen Einheit in ihr Gegentheil, in die reelle sinnliche Vielheit und Zerstreutheit des wirklichen Daseins und die in der Unterscheidung und dem Außereinander bestehende reale Weltbildung. Und Gott in diesem Stadium nennen sie Dionysos und Zagreus ꝛc.; so daß Dionysos hier durchaus wie der heraklitische Weg nach Unten definirt und beschrieben wird und gleichfalls seine bloße Personification ist, wie Apollo die des Weges nach Oben. Und von Gott in diesem Stadium, von Dionysos-Zagreus, räthseln und fabeln sie dann gewisse Zerreißungen und Zerstückelungen und Verschwindungen und Wiedergeburten ꝛc.

Und wer sind die, von denen Plutarch sagt, daß sie so lehrten? Die Theologen, sagt er, höre er in Hymnen und in Prosa (*ἄνευ μέτρου*), so sagen und singen. Die Theologen, die in Gedichten so sangen, das sind nun selbstredend die Orphiker, die ja gewöhnlich so als die alten Theologen oder die Theologen schlechtweg bezeichnet werden, und mit denen hier also auch Plutarch den Heraklit zusammenstellt und zusammenstellen konnte, da er — immer mit dem früher auseinandergesetzten geistigen Unterschiede — in mythisches Material die Darstellung seines speculativen Begriffs eingetaucht und diesem so den Anschein einer speculativen Theologie gegeben hatte. Denn wer anders als Heraklit und seine Anhänger sollten mit den in Prosa so lehrenden Theologen verstanden sein? Man hat bisher bei dieser Stelle, da sie auf andere schlechterdings nicht bezogen werden konnte, wegen der Lehre von der *διακόσμησις* und der *ἐκπύρωσις* — und diese Ausdrücke gehören allerdings der stoischen Terminologie an — immer an die Stoiker gedacht. Allein zuvörderst müßte es gewiß ungewöhnlich und auffällig erscheinen, daß Plutarch mit den in „Prosa schreibenden Theologen“ hätte sollen die Stoiker als solche bezeichnen wollen. Und abgesehen davon, daß sich die Bezeichnung „Theologen in Prosa“ überhaupt nicht für sie schickt, wäre doch Plutarch am wenigsten geneigt gewesen, diesen bei ihm so ehrwürdigen Titel den ihm so verhaßten Stoikern zu geben. Wie! Diese Stoiker, die er überall so geringschätzt, sollten es sein, die er im Verlauf der Stelle mit den „Weiseren“ bezeichnet? Und abgesehen davon, ob wir überhaupt eine derartige wahrhaft speculative Theologie bei den Stoikern finden, sowie davon, daß unseres Wissens sonst keine Spuren vorliegen, daß sie ein solches Drei-Götterſystem von

Digitized by Google

Zeus, Apollo und Dionyſos in dieſem Sinne gelehrt haben[1]), haben ja bekanntlich die Stoiker eben dieſe Lehre von der *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, wegen welcher man gerade die Stelle auf ſie bezieht, ſowie ihre ganze ſpeculative Phyſiologie und, ihrer Grundlage nach, ihre Theologie nicht weniger nur von dem Epheſier entlehnt, — eine Thatſache, die wir nicht erſt zu erweiſen haben, ſondern welche lange erwieſen und anerkannt iſt und dies ſogar ſchon bei den Alten war[2]). Die Stoiker ſind überhaupt auf dieſem Gebiete, wenn ſie in irgend einem Punkte von Heraklit abweichen, nur inſoweit von ihm abgewichen, als ſie, beſonders die ſpäteren, ihn mißverſtanden haben. Es würde ſomit, wenn wirklich feſtſtünde, daß die Stoiker nach Heraklit jene, das Weſen des phyſiſchen und geiſtigen All conſtituirenden, Begriffe mit Apollo und Dionyſos bezeichnet haben, hieraus immer nur folgen, daß ſie, wie ſie die Lehre ſelbſt von der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις*, der ideellen Einheit und realen Vielheit, der *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, bei Heraklit vorgefunden, — ſo auch die Bezeichnung derſelben Principien und Gegenſätze durch Apollo und Dionyſos bei ihm vorgefunden und von ihm entlehnt haben, eine Annahme, die nicht einmal der Rückweiſung auf das heraklitiſche Fragment vom Dionyſos-Hades bedarf, um feſtzuſtehen, und die jedenfalls durch dieſes Fragment

---

1) Bei den Stoikern herrſcht vielmehr meiſtens allegoriſche Auslegung, d. h. es verflachen ſich ihnen alle einzelnen Götter aus ſpeculativen Gedankengegenſätzen, die ſie bei Heraklit waren, zu bloßen Verſtandesabſtractionen und zu einer Vielheit einzelner Naturkräfte; cf. Cic. de nat. Deor. I. 10—15. So iſt ihnen nach Plut. de Is. et Os. c. 40. Bacchus der erzeugende und nährende Hauch, Herkules die ſchlagende und zertheilende Kraft, Ammon die empfangende, Ceres und Proſerpina die durch die Erde und Früchte, Neptun die durch das Meer ſich hindurchziehende Kraft ꝛc. cf. Plut. de def. Orac. c. 19. und c. 29.

Dies iſt durchaus nicht mehr jene Auffaſſung der Götter, die in der im Texte behandelten Stelle des Plutarch vorliegt, auch nicht bei Bacchus, der oben einen der beiden ſpeculativen, das All umfaſſenden Gedankengegenſätze Heraklits darſtellt, hier aber zu einem beſondern Elemente, einer einzelnen abſtracten Natureigenſchaft, neben der Vielheit andrer, andern Göttern zugetheilten, Naturkräfte degradirt iſt. Durch die äußere Aehnlichkeit wird ſich Niemand täuſchen laſſen, der auf den Gedanken ſieht.

2) Vgl. z. B. Alex. Aphrod. in Meteorol. l. f. 90: „*ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς μετ' αὐτόν*“ und Simplic. in Ar. de coelo f. 68. b. und in Phys. f. 257. b.; vgl. beſonders die bald anzuführenden Stellen des Philo und Plutarch ſelbſt u. a. mehr bei der Naturlehre, ſowie die im Verlauf an verſchiedenen Orten zu erbringenden Beweiſe.

Digitized by Google

zur Gewißheit erhoben werden würde, da, wie Plutarch den Dionyſos nach jenen ungenannten Theologen als identiſch mit dem Wege nach Unten beſchreibt, Heraklit ſelbſt ihn dort als das Princip des Sterbens und als mit Hades identiſch, ſomit als die perſonificirte *ὁδὸς κάτω* ausſpricht. Mit dieſer Bezeichnung auf Heraklit ſtimmt nun auch, daß Plutarch ſich, zumal im Anfang der Stelle, aber auch weiterhin faſt überall der concreteſten Ausdrücke Heraklits bedient und zwar ſo ſehr, daß wir häufig noch jetzt erhaltene Fragmente Heraklits darin wiederfinden.

Eine fernere große Beſtätigung dieſer Beziehung auf Heraklit tritt aber nochmals recht deutlich gegen das Ende der Stelle hervor. Plutarch ſagt hier, daß jene Theologen die Apollo-Periode oder *ἐκπύρωσις* und die Periode des Dionyſos-Stadium oder der Weltbildung mit den Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* belegen. Allein daß dieſe gewiß höchſt alterthümlich klingenden Namen von den Stoikern für die *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* gebraucht worden ſeien, wiſſen wir nur aus einer Stelle des Philo, in welcher dieſer ſelbſt Lehre wie Namen auf Herakleitos zurückführt[1]): „*ὁ δὲ γονοῤῥυὴς* (sc. *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων*“, „— — jener gleichſam den Saamenfluß habende Logos[2]), der Alles aus der Welt und in die Welt zurückführt, von Gott aber nichts entſtanden glaubt, (iſt) ein Gefährte der herakleitiſchen Anſicht, *κόρος* und *χρησμοσύνη* und das All als Eins und Alles durch den Wandel einführend“.

Ja, in einer andern Stelle, deren Zuſammenhang uns für die Entſcheidung der Frage, ob Heraklit denn wirklich eine reale Weltverbrennung angenommen habe, wichtig iſt, macht Philo ſogar ausdrücklich einen Unterſchied zwiſchen denen, welche jenen Gegenſatz der ideellen Einheit und ſinnlichen Allheit *κόρος* und *χρησμοσύνη*, und denen, welche ihn *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* genannt haben[3]): „die Vertheilung eines lebendigen Weſens in Glieder macht klar, wie Alles Eins oder daß es (Alles) aus Einem und in Eins hineingenommen iſt (*ὡς ἓν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἕν*), was die Einen *κόρος*

1) Philo, Leg. Alleg. lib. III. p. 62. T. 1. p. 88 ed. Mangey.

2) Der *λόγος σπερματικός* der Stoiker, der ihnen auch nur als dieſer terminologiſche Kunſtausdruck, dem Weſen nach aber Heraklit angehört.

3) Philo de anim. Sacrif. Idon. T. II. p. 243 ed. Mang.

Digitized by Google

und *χρησμοσύνη* nannten, die Andern aber *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* (*ὅπερ οἱ μὲν κ. καὶ χρ. ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπ. καὶ διακ.*“ [1]).

Diese zweite Stelle des Philo, welche Schleiermacher und seine Nachfolger nicht benutzt haben, obgleich schon Mangey in seiner Ausgabe des Philo auf sie verweist, muß aber auch dadurch, daß sie diejenigen, welche die Terminologie *κόρος* und *χρησμοσύνη* gebrauchten, geradezu (und wohl auch offenbar als die früheren) unterscheidet und entgegensetzt denen, welche dieselbe Sache mit den Ausdrücken *ἐκπ.* und *διακόσμ.* benannten, und weil doch ferner diese letzteren Ausdrücke als Terminologie der Stoiker, zumal der späteren feststehen, zu zeigen scheinen, daß die Benennungen *κόρος* und *χρησμ.* gerade vorzugsweise Heraklit selbst, seinen unmittelbaren Anhängern und wohl auch den ältesten Stoikern, die ja in der Physik nur Heraklitiker waren, eigenthümlich waren, mit der Fortentwicklung der Stoiker aber die ihrer abstracteren Terminologie angemesseneren Ausdrücke *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις*, Aristoteles folgend, ge-

---

1) Diese zweite Stelle und der in ihr gezogene höchst treffliche Vergleich des Philo mit der Vertheilung des organischen Lebens in Glieder zeigt zur Evidenz, daß wenn die Stoiker *κόρος* und *χρησμοσύνη* oder die reale Welteinrichtung und die *ἐκπύρωσις* als besondere getrennte Zustände und Zeitperioden betrachteten, doch noch Philo genau wußte, wie sie bei Heraklit nicht geschiedene Zeitperioden, sondern nur die gleichzeitigen und in steter Wechselwirkung miteinander stehenden begrifflichen Momente (des Werdens) gewesen sind. Denn die Vertheilung des Lebendigen in bestimmte Glieder und Organe und wiederum die Zusammenfassung des Lebensprocesses in die Einheit dieser Gliederungen und Unterschiede in das ideelle Eins des organischen Lebens — ist ja auch nicht in der Zeit getrennt vorhanden, sondern sie sind nur sich wechselseitig erzeugende, bedingende und entgegengesetzte Momente des Lebensprocesses, und diese Momente, sagt Philo, hätten die Einen *κόρος* und *χρησμ.*, die Andern *διακόσμ.* und *ἐκπ.* genannt. Nach Philo also hat Heraklit keine reale Weltverbrennung gekannt. Nach Philo waren ihm *κόρος* und *χρησμοσύνη* nur die entgegengesetzten Momente des als Processes begriffenen Werdens; beide, wie alle heraklitischen Gegensätze, miteinander an sich identisch und beständig ineinander umschlagend; nämlich: das Moment der ideellen Einheit, die negative Bewegung und Wandlung, in welcher die einzelnen Unterschiede aufgehoben sind, wie in der Idee der Lebenseinheit die besondern Glieder und Organe, — und das Moment der realen einzelnen Unterschiede, durch deren besonderes Dasein erst jene Einheit wirklich ist, wie nur durch seine Auseinanderlegung in die Vielheit unterschiedener Organe und Functionen das, diese Unterschiede aus ihrer Isolirung immer wieder in die ideelle Einheit seines Processes aufhebende, Leben sich Existenz und Wirklichkeit giebt. Beides somit stets ineinander umschlagende Momente und nichts Anderes, als die mit sich identischen Gegensätze des Weges nach Oben und Unten; ihre Einheit — das als Proceß begriffene Werden.

Digitized by Google

wählt und jenen substituirt wurden. — Es hat demnach Plutarch in der obigen Stelle und bei Anführung der Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* für das Dionysos- und Apollostadium wieder nicht sowohl die Stoiker als solche, sondern Heraklit selbst und seine Anhänger, und die Stoiker nur qua Heraklitiker, im Auge.

Daß *κόρος* und *χρησμοσύνη* echt heraklitische Namen sind, das konnte freilich schon wegen ihres dunklen und alterthümlichen Tones und ebenso wegen der ersteren philonischen Stelle nicht zweifelhaft sein, und ist daher auf Grund derselben sowohl von Schleiermacher als Ritter und Brandis anerkannt worden. Allein dann hätte man aber auch sehen sollen, daß die, von denen Plutarch sagt, sie nennen diese Perioden so (*ἣν κόρον καλοῦσιν*), nach Plutarch selbst nur dieselben Prosa-Theologen sind, von denen er im Anfang des Capitels sagt, daß sie Apollo und Dionysos als die zwei entgegengesetzten Seiten und Umwandlungen des einen ewigen Gottes betrachten ꝛc., kurz, daß, wie am Ende, so auch am Anfang der Stelle nur heraklitische speculative Theologie oder[1]) speculative Physik (was identisch) citirt ist[2]). — Eine andere Frage wäre,

---

1) Die Theologie ist darum bei den Stoikern nur ein Theil der Physik. Die Stoiker, sagt Plutarch (de Repugn. Stoic. T. XIII. p. 343.), haben drei Disciplinen, zuerst die Logik, zweitens die Ethik, drittens die Physik und den Schluß der Physik bildet die Lehre von den Göttern (*τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατόν ἐστιν ὁ περὶ θεῶν λόγος*) cf. Baguet de Vit. et Scr. Chrysipp. T. IV. (Annales Acad. Lov. p. 55.).

2) Eine Frage für sich ist, welcher von den beiden Namen *κόρος* und *χρησμ.* der *ἐκπύρωσις* und welcher der *διακόσμησις*, welcher dem Apollo und welcher dem Dionysos entspricht. Xylander hat bereits bemerkt, daß in dem Ende der Stelle des Plutarch ein Fehler stecken müsse; es müsse nämlich dem Vorhergehenden zufolge umgekehrt, — da ja der Päan während neun, der Dithyrambus während drei Monaten angestimmt werde, — die *ἐκπύρωσις* (das Apollostadium) sich wie drei zu eins zur Weltbildung (dem Dionysosstadium) verhalten. Ist dies richtig, wie es freilich gar sehr scheint, so ist der *κόρος*, wovon ja Plutarch ausdrücklich sagt, daß es die der Zeit nach größere Umwandlung sei, dem Apollo entsprechend, und die *χρησμοσύνη* vielmehr das Stadium des Dionysos. Bisher hat man die Sache umgekehrt gefaßt. Man hat die *χρησμοσύνη* mit Sehnsucht zur Weltbildung übersetzt und sie als der *ἐκπύρωσις* entsprechend aufgefaßt, (somit also als Apollostadium) und die Sättigung, den *κόρος*, für die *διακόσμησις*, die reale Weltbildung, genommen. Dies wäre auch vom Standpunkt Heraklits nicht gerade unmöglich. Aber ohne die Sache entscheiden zu wollen, scheint mir noch mehr für die durch Xylanders Vermuthung bedingte umgekehrte Auffassung zu sprechen. Die *χρησμοσύνη* als eine Sehnsucht des in dem realen Außereinander der sinnlichen Natur außersichgerathenen Göttlichen zur Rückkehr in seine ideelle Einheit — also als das Moment oder die Periode der realen Weltgliederung (*διακόσμησις*) aufzufassen, würde offenbar einen ganz vorzüglich

Digitized by Google

ob Plutarch nicht im Schluß der Stelle Heraklit insofern Unrecht thut, als er daselbst von einer der Zeit nach von der *διακόσμησις* unterschiedenen *ἐκπύρωσις* d. h. von einer realen Weltverbrennung zu sprechen scheint, eine Ansicht, die, wie wir sehen werden, Heraklit fremd ist und bei den Stoikern nur durch Mißverstehung seiner entstanden zu sein scheint. Wir werden hierüber bei der Naturlehre handeln.

Daselbst (§ 26.) wird sich zuerst herausstellen können, wie Plutarch dem Heraklit gar kein Unrecht thut, weil nämlich auch in dem, was er sagt, so sehr es scheinen muß, dennoch gar keine reale Weltvertilgung enthalten ist. Aber da wir dies hier, weil hierzu noch erst mannigfache Resultate gewonnen werden müssen, noch nicht klar machen können, so wollen wir uns auch noch nicht darauf berufen, und haben dies auch für unsern gegenwärtigen Zweck gar nicht nöthig. Denn keinesfalls würde die directe Beziehung der plutarchischen Stelle auf Heraklit dadurch irgendwie beeinträchtigt. Plutarch geht von einem heraklitischen Fragment aus, welches von dem Gegensatz der ideellen Einheit und sinnlichen Allheit handelt; er zeigt wie es nur derselbe Gegensatz sei, den die Orphiker und gewisse in Prosa schreibende Theologen als das Wesen des Apollo und Dionysos, dieser einseitigen Daseinsformen des ewigen Gottes geräthselt

---

guten und bereits oft urkundlich nachgewiesenen heraklitischen Sinn gewähren. Dann wäre *κόρος*, die Sättigung oder Erfüllung, als die Vollendung dieses Einigungstriebes gedacht, und somit dem Moment der *ἐκπύρωσις* oder dem Apollostadium entsprechend. (In einer etymologisirenden Stelle des platonischen Cratylos, die man überhaupt hier vergleichen muß, hat *κόρος* noch den Begriff der Reinheit. Cratyl. p. 396 *β*: *Τοῦτον* (nämlich Zeus) *δὲ Κρόνου υἱὸν εἶναι ὑβριστικὸν μὲν ἄν τι δόξειεν εἶναι ἀκούσαντι ἐξαίφνης, εὔλογον δὲ, μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει, οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦνοῦ.* Man vgl. die von Stallbaum hierzu citirten Orte, besonders Proclus in Cratyl. ed. Boiss. c. 103. 105. 115. 144. 147. und Cicero de nat. Deor. II, 24. p. 304 mit Creuzers Anmerkungen. Aber was auch Stallbaum l. l. mit Recht gegen Proclus sagen mag, eine, wenn auch verändernde Beziehung und Anspielung auf ein historisches Philosophem, ist in jenen Worten Platos jedenfalls zu suchen). Hierzu vergleiche man eine mir auffällige Stelle des J. Philoponus c. Proclum de mundi aeternitate, ed. Venet. f. 1535. XIII, 15.: *καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς δὲ πάλιν ὁ Πλωτῖνος ἐδίδαξεν, ὡς οὔτε ἄλλοτι νομιστέον, ἢ πυρὸς καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων τὰ οὐράνια σώματα· οὔτε γῆν ἀκούοντας ἐν ἐκείνοις εἶναι πρὸς τὸ χεῖρον τῆς ἀποφέρεσθαι ἢ φλόγα νομίζειν ἐκεῖνο τὸ πῦρ· ζέσιν γὰρ εἶναι τοῦτο κατὰ Ἀριστοτέλην φησὶν ὁ Πλωτῖνος καὶ οἱονεὶ πῦρ διὰ κόρον ὑβρίζον καὶ οὐχὶ τὸ στοιχειωδές τε καὶ ζωτικὸν πῦρ*, wo also noch dabei auf das bekannte alte Sprüchwort *κόρος τίκτει ὕβριν* angespielt ist, aber doch auch ein wahrscheinlich alter Gebrauch dieser Verbindung von *κόρος*

Digitized by Google

haben; er entfernt ſich keinen Augenblick von dem wirklich Heraklitiſchen, von den Stoikern nur entlehnten Gedanken. Er bewegt ſich ſogar vorzugsweiſe in heraklitiſchen Ausdrücken und läßt ganze Sätze des Epheſiers durch ſeine Darſtellung hindurchklingen. Aber er wirft auch rückſichtslos heraklitiſche und ſtoiſche Terminologie durcheinander, weil es ihm hier nicht auf ihren Unterſchied, ſondern eben nur auf das Weſen des Apollo und Dionyſos ankommt.— Und wenn er nun ſelbſt hierbei ſtoiſche aus Mißverſtändniß Heraklits entſtandene Vorſtellungen einer realen *ἐκπύρωσις* mit der heraklitiſchen *χρησμοσύνη* durcheinander würfe[1]), ſo könnte er dies hier ſelbſt dann thun, wenn er ſogar das klarſte Bewußtſein über dies Mißverſtändniß hatte, weil es ihm hier eben nur um dieſen Gedankengegenſatz zwiſchen Apollo und Dionyſos als der ideellen Einheit und ſinnlichen Allheit zu thun iſt, und von dieſem heraklitiſchen Gedankengegenſatz ſelbſt noch jenes ſtoiſche Mißverſtändniß einer nach Zeitperioden abwechſelnden Weltbildung und realen Weltverbrennung getragen bleibt.

Wenn es nach alledem noch irgend eines ferneren Beweiſes bedürfte, daß Plutarch mit jenen in Poeſie und Proſa ſagenden und ſingenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos meint, die Stoiker ſelbſt aber hierin höchſtens nur als Heraklitiker betrachtet, ſo liegt dieſer Beweis gewiß bis zur Evidenz in einer andern Stelle deſſelben Plutarch vor, wo er ſagt[2]): „*Ἀκούω ταῦτ' (ἔφη) πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν, ὥσπερ*

---

und *πῦρ* zur Bezeichnung des höchſten Grades des reinen ſich vollendenden Feuers erhellen dürfte. —

Man vgl. endlich die ſpäteren Hindeutungen auf den uralten Koroskultus, einen Sonnendienſt, in welchem auch gerade Dionyſos ſelbſt zur Sonne umgedacht wird*).

1) Wir bemerken der Deutlichkeit wegen: Plutarch wirft in der That gar nichts derartiges durcheinander. Seine Stelle beſagt weder für Heraklit noch für die Stoiker eine reale *ἐκπύρωσις*. Wir geben das oben geſagte nur einſtweilen der bisher beſtehenden Anſicht nach, die bei den Stoikern allgemein und ohne Widerſpruch eine reale Weltvernichtung durch Feuer annimmt. Daß es ſich aber auch bei den Stoikern anders verhält, werden wir ſpäter ſehen.

2) De defect. Orac. p. 415. p. 301. Wytt. p. 316. Hutt.

---

*) Jetzt beſtätigen unſere obige Vermuthung noch, daß *κόρος* das Feuerſtadium und *χρησμοσύνη* das des Dionyſos bedeute, die Worte des Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283. *λέγει δὲ* (Heraklit) *καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.* Freilich entſcheidet dies gerade noch nicht, da ja eine Verwechslung der Bedeutung dieſer Beſtimmung bei Pseudo-Origenes ſehr leicht möglich wäre.

Digitized by Google

τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινενομένην ἔπη, οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν“· „— — ich ſehe die ſtoiſche Ekpyroſis abweibend, wie des Heraklits und Orpheus Worte, ſo auch die des Heſiods und ſie verwirrend“ [1]).

Alſo ausdrücklich und namentlich attribuirt Plutarch, was er oben als die Lehre der poetiſchen und proſaiſchen Theologen angeführt hat, hier dem Heraklit und Orpheus, ſtellt beide hierin unmittelbar zuſammen und qualificirt die ἐκπύρωσις der ihm bekanntlich überhaupt verhaßten Stoiker nur als eine geiſtloſe Entlehnung, ja ſelbſt mißverſtehende Entſtellung heraklitiſcher und orphiſcher Lehre.

Es iſt nunmehr alſo erwieſen, daß Plutarch in der obigen Stelle mit den poetiſchen und in Proſa redenden Theologen nur die Orphiker und Herakleitos im Auge gehabt hat, und dieſe ſeine Bezeichnung Heraklits als eines in Proſa redenden Theologen, die für die Stoiker ſo unpaſſend und bei Plutarch nicht denkbar geweſen wäre, kann nicht mehr wundern, wenn wir ihn ſelbſt ſoeben Heraklit und Orpheus namentlich und unmittelbar in Bezug auf dieſe Lehre identificiren ſahen. Dieſe Bezeichnung Heraklits kann aber auch im Allgemeinen weder wundern noch unpaſſend erſcheinen, wenn wir uns erinnern, daß der theologiſirende Inhalt ſeiner Schrift ſo bedeutend geweſen ſein muß, daß daraus die falſche Nachricht von einem beſondern theologiſchen Abſchnitt ſeines Werkes entſtehen konnte [2]); wenn wir uns ferner der bedeutungsvollen Verſicherung des ſ. g. Herakleides erinnern, daß Herakleitos „das Phyſiſche theologiſire“ [3]), wenn wir berückſichtigen, daß noch Macrobius Herakleitos zu denen rechnet, welche in ganz concreter Weiſe über die Götter gefabelt hätten, Geſtalten und Bilder denen geliehen, denen alle ſolche Formen fremd ſind, und Altersſtufen (aetates) denen, die keine Art von Wachsthum haben und verſchiedene Hüllen und Gewänder denen, die des Körpers entbehren [4]).

---

1) So überſetzt Kaltwaſſer das συνεξαπατῶσαν.

2) Diog. L. IX, 5. διήρηται δὲ (sc. ſein Werk) εἰς τρεῖς λόγους. εἵς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

3) Heracl. Alleg. Hom. p. 412. ed. Gal. p. 84. Schow. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσάφη καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα, θεολογεῖ τὰ φυσικὰ κτλ. — — ὅλον δὲ τὸ περὶ τῆς φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.

4) Macrobius, Somn. Scip. I. c. 2. p. 11 ed. Bip. adeo semper ita se sciri et coli numina malluerant qualiter in vulgus antiquitas fabulata est; quae et imagines et simulacra formarum talium prorsus alienis et aetates tam incrementi quam diminutionis ignaris et amictus ornatusque varios corpus non habentibus assignavit. Secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt.

Digitized by Google

Ja, diese Nachrichten, daß sein Werk so reich an theologischem Inhalt gewesen, daß er überhaupt das physische theologisire, wie sich Herakleides glücklich ausdrückt, sind erst jetzt verständlich geworden und gerechtfertigt. Bis jetzt mußten, wie man zugeben wird, diese Aeußerungen in einem auffallenden Contraste mit dem zu stehen scheinen, was uns von Heraklit erhalten war. Denn eine rein physische Sprache und ausschließliche Beschäftigung mit philosophisch-physischen Begriffen schienen die bei weitem meisten Fragmente zu athmen, und wo, wie allerdings bei einigen der Fall, eine dunkle und seltsame Anwendung von Götter und Götternamen plötzlich sich darbot, da schien dies stets so abgerissen und verbindungslos untereinander dazustehen, daß dies fast nothwendig auf die von Schleiermacher bei Gelegenheit des Fragmentes über den Namen des Zeus ausgesprochene Ansicht führen mußte (p. 335): „Heraklit habe sich solche Sprüche für diejenigen Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an die Grenzen des didactisch auszusprechenden gekommen war, um statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen geheimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philosophie am Himmel zu befestigen". Noch deutlicher und allgemeiner spricht sich Schleiermacher p. 351 darüber aus mit den Worten: „Hierzu kommt noch, daß unter allen aufbehaltenen Trümmern sich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, sondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinsten Art. Und sollte dieser ganze Theil so ganz untergegangen sein"?

Diese Aeußerungen Schleiermacher's sind auch noch für seine Nachfolger maaßgebend und durch keine von denselben gewonnenen Resultate entkräftet. — Aus demselben Grunde mußte bisher auch die von Clemens Alex. und Plutarch behauptete Verwandtschaft Heraklits mit Orpheus den besonnensten Kritikern als willkührliche und träumerische Conjectur erscheinen, die Andeutungen Platos[1]) in demselben Sinne aber unbemerkt bleiben oder falsch aufgefaßt werden. — Jetzt aber ist durch die obige Stelle des Plutarch — und das war auch der Grund, weshalb wir mit einer so breiten und vielleicht überflüssigen Ausführlichkeit ihre Beziehung auf den Epheser nachwiesen — jetzt, sagen wir, ist durch diese Stelle des Plutarch, wenn man sie auch einstweilen nur mit dem heraklitischen Fragment von der Identität des Dionysos und Hades und demjenigen von dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, zusammenhält, ein ausgebildetes und concretes System speculativer Theologie als Inhalt des heraklitischen Werkes nachgewiesen, ein System das sich uns im Verlauf

1) Siehe oben p. 13 u. 14.

Digitized by Google

noch weit concreter entwickeln wird; eine Theologie, die schon deshalb um so durchgeführter und systematischer bei ihm sein konnte, als sie überhaupt keinen von seiner speculativen Logik-Physik[1]) verschiedenen Gedankeninhalt hatte und nichts von ihr Getrenntes war, sondern ganz identisch und eins mit dieser seiner speculativen und in ihrer innersten Bedeutung „objective Logik" zu nennenden Physik, nur dieses physische System selbst, oder die Idee des Werdens, in der symbolischen Hülle der religiösen Vorstellungen, in dem Material ihrer Götternamen oder wie Herakleides sagt „theologisirend" darstellte, — ein Ausdruck, dessen ganze Tiefe und zutreffende Richtigkeit jetzt wohl am Tage liegt. — Jetzt wissen wir, daß ihm Apollo und Dionysos identisch mit den beiden Gegensätzen waren, die ihm allein das Weltall und die Idee des Werdens constituirten, Apollo die Personification der *ὁδὸς ἄνω*, Dionysos die Personification der *ὁδὸς κάτω*.

Und wie die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* nur die als getrennt und in absoluter Gegensätzlichkeit gedachten, an sich aber identischen Momente der Idee des Werdens sind, die aber um dieser inneren Identität willen beständig in einander umschlagen und sich ein Jedes zum Andern machen, ebenso sind auch Apollo und Dionysos nur die beständig in einander umschlagenden Momente und Wandlungen des ewigen und unvergänglichen, sie beide in sich einenden Gottes. Das Leben dieses höchsten Gottes besteht nur in der ununterbrochenen Umwandlung, *μεταβολή*, sich aus seiner Form als Apollo in seine Form als Dionysos überzusetzen und hieraus wieder in seine Idealität als Apollo beständig zurückzunehmen. Wie das

---

1) Logik-Physik nennen wir die heraklitische Philosophie. Sie ist uns wesentlich die Stufe, wo Beides ungetrennt identisch ist. Bei ihm ist, wie wir oben (p. 86) sagten, „das Logische unter dem Krystall des Natürlichen vorhanden" oder, weil seine Logik wahrhaft speculativ ist, weil sie die begriffene Idee des Werdens, die processirende Identität des Gegensatzes ist, so ist sie um dieser ihrer objectiven Wahrheit willen zugleich auch Grundlage alles Physischen und dieses selbst nur ihre Realisation. Diese Physik ist somit an sich nur Ideenlehre oder objective speculative Logik. Daß Logik und Physik noch ungeschieden Eins in dem heraklitischen Gedanken sind, bezeichnet sowohl seine Höhe als auch seine Tiefe. Seine Tiefe deshalb, weil diese Identität nur deshalb bei ihm stattfinden kann, weil es bei ihm noch zu keiner Unterscheidung der objectiven logisch-physischen Idee einerseits, und des Fürsichseins des Gedankens im Selbstbewußtsein, des subjectiven Geistes und Denkens andererseits gekommen ist. Wir haben uns über Alles dies so oft verbreitet, im zweiten, dritten und vierten Capitel und in dem Anfange der Darstellung der Fragmente, daß es überflüssig wäre, hier genauer darauf zurückzukommen.

Digitized by Google

Werden nur wirklich war in dem beständigen Umschlagen des Sein in das Nichtsein und dieses in das Sein, der *ὁδὸς ἄνω* in die *ὁδ. κάτω*, so ist auch dieser höchste Gott nie als solcher vorhanden, sondern seine Wirklichkeit, sein Dasein hat er nur in diesem ununterbrochenen Umschlagen seiner als Apollo in sich als Dionysos. Jetzt wissen wir auch von hier aus — und man sehe, wie eng alles dieses zusammenstimmt — warum Heraklit (siehe oben p. 172) Zeus und den Krieg auch als identisch erklärt hat. Zeus ist ja nur diese beständige Entzweiung und Diremtion seiner selbst, sich aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos umzusetzen und umgekehrt. Jetzt wissen wir auch den letzten Grund, weshalb ihm in jenem Fragmente Dionysos identisch mit Hades ist, weshalb er Dionysos und die feuchte Natur, sein Reich, haßt und perhorrescirt, und daß nur negative Polemik, nicht irgend welche Verehrung in jenem Fragment zu suchen ist, weil ihm nämlich Dionysos als solcher die *μεταβολή* (und also der Tod) des Apollo ist. Was wir bei Erläuterung jenes Fragments apriorisch vorauszusetzen schienen, daß ihm Dionysos das sinnliche außereinanderseiende Dasein bedeute, und Apollo ihm der stricte Gegensatz zu Dionysos sei, die Seite der dem sinnlichen Außereinander negativen ideellen Einheit, — das haben wir jetzt positiv verbürgt gesehen. Und wie wir früher hörten, daß die Wege nach Oben und Unten, trotz des absoluten Gegensatzes beider identisch seien (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία*), so sehen wir dasselbe jetzt auch an Apollo und Dionysos, die gleichfalls nur an sich identische in einander umschlagende Gegensätze sind, die ihre innere Identität in Zeus resp. dem ewigen Gotte haben, der ihre Einheit ist, und dessen sich nothwendig bedingende Momente und Dasein beide bilden, und die ihre Identität ebenso daran haben, aus sich selbst in ihr Gegentheil überzugehen und sich zu demselben zu machen.— Zeus aber, dieser höchste Gott, ist diese absolute Idee des Werdens als der processirenden Identität der Gegensätze des Seins und Nichtseins, gegen welche Apollo und Dionysos, die *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, nur einseitige Momente sind. Das Absolute und wirklich Wahre ist nur die im beständigen Uebergang beider streitenden Momente in einander bestehende Identität beider.

Jetzt wissen wir auch die ganze Consequenz zu würdigen, mit der Heraklit in jenem Fragmente, auf das wir uns so oft zurückbeziehen, weil es in der That den Schlüssel seiner Lehre bildet, den Namen des Zeus das Eine Weise (*ἓν τὸ σοφὸν*) nennt, der allein ausgesprochen werden will und nicht. Das Eine Weise ist er, denn alles andere außer ihm, dieser den absoluten Gegensatz in sich selbst fassenden absoluten Idee des Werdens, ist schon Zweiheit, ist schon ein bloßes Moment, wie selbst

Digitized by Google

Apollo und Dionyſos, die eben darum jeder für ſich ſchon einſeitige und beſchränkte ſind. Apollo iſt an ſich Zeus, wie ebenſo Dionyſos; und wie alſo Zeus oder das abſolute Werden allein dasjenige iſt, das iſt und gar kein Nichtſein hat, ſo will er auch allein genannt und ausgeſprochen werden; allein dies iſt ebenſo unmöglich, denn jedes Daſein des Zeus, jede Wirklichkeit und Verwirklichung deſſelben, iſt immer nur in den einſeitigen Momenten als Apollo oder Dionyſos vorhanden. Sein reines Weſen des ewigen abſoluten Uebergangs wird ſchon durch die abgeſchloſſene Beſtimmtheit der Sprache und des Namens in Ruhe gebracht und ſo zu einem ſeiner einſeitigen Momente herabgeſetzt.

Wir nennen dieſe Theologie ſpeculativ und ſyſtematiſch, weil ſie, im Unterſchiede von der abſtracten Einen Gottheit des Xenophanes, Raum hat ſowohl für die Identität als den Unterſchied der Götter, für Zeus wie Apollo und Dionyſos und Hades und Hephaeſtos ꝛc., und dieſe Unterſchiede mit dem Gedanken durchdringt. Daß aber eben damit dieſe Götter zu reinen Gedankenunterſchieden, zu reinen Begriffen aufgelöſt werden, und von eigentlicher Theologie hier nichts mehr vorhanden iſt, als die ſinnlich-religiöſe Form, und warum der Begriff hier noch in dieſem ſinnlichen Material auftritt, — hierüber haben wir uns, es näher begründend, an vielen Stellen nun ſchon genugſam verbreitet.

Und nun wiſſen wir auch, was Wahres iſt an der gar nicht ſo unſinnigen und auch durch die oben bezogenen Worte des Arnobius erheblich unterſtützten Stelle des Clemens [1]), wo er von den nächtlichen Myſterien ſpricht und fortfährt: „*πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὓς τινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται, τοῖσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Νυκτιπόλοις, Μάγοις, Βάκχοις, Λήναις, Μύσταις τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ*“, „und auch allen denen von den Hellenen, welche, wenn ſie geſtorben ſind, erwartet, was ſie nicht hoffen, dieſen weiſſagt Herakleitos der Epheſier, — den Nachtſchwärmern, Magern, Bakchen, Bakchantinnen, Myſten, — dieſen droht er das nach dem Tode an, dieſen verkündet er das Feuer“.

Es iſt möglich, daß ſich Clemens in dem zweiten Theil dieſer Stelle auf das obige Bruchſtück vom Hades-Dionyſos bezieht, möglich auch — und wie auch die obige Stelle des Arnobius beſtätigt, wahrſcheinlicher, — daß er noch andere und ſpeciellere Stellen Heraklits in Gedanken hat, in denen dieſer den Dionyſiſchen Dienſt noch weiter anfeindete. Jedenfalls aber iſt das: „Er weiſſagt ihnen das Feuer“ richtig. Zwar nicht das Fegefeuer

1) Cohort. ad. Gent. II. p. 6. Sylb. p. 18. Pott.

Digitized by Google

droht er ihnen an, wie Clemens am liebſten möchte, wohl aber ſeine richtig verſtandene *ἐκπύρωσις* droht er ihnen an, die Aufhebung aus dem ſinnlichen in die Einzelheit und Beſtimmtheit und ihre Luſt verſenkten Daſein in die Negativität des Werdens und ſeine ideelle Einheit. Der *ὁδὸς κάτω* droht er die *ὁδὸς ἄνω*, dem Dionyſos den Apollo an! Nur dies iſt auch das Wahre an den Worten des Clemens in einer andern Stelle, wo er nach Anführung eines verwandten heraklitiſchen Fragments, wiederum mit Begehung jenes dem Kirchenvater leicht zu verzeihenden Mißverſtändniſſes von Heraklit ſagt [1]): „es weiß auch dieſer, es gelernt habend aus der Weisheit der Barbaren, von der Reinigung derer, die ein ſchlechtes Leben geführt haben, durch Feuer, welche die Stoiker ſpäterhin *ἐκπύρωσις* nannten [*οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῆν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*] [2]), wo alſo auch Clemens im Vorbeigehen conſtatirt, daß nicht Heraklit, ſondern erſt die Stoiker dieſen Namen für jene ihm entlehnte Sache gebraucht haben und zugleich, indem er jenes Reinigungsfeuer auf dieſe *ἐκπύρωσις* zurückführt, ſeine Leſer am beſten gegen das Mißverſtändniß bewahrt, in das er ſelbſt verfiel.

1) Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.

2) Das *ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν* bezieht hier übrigens Potter mit Unrecht auf Moſen und die Propheten. Clemens meint vielmehr zunächſt die ägyptiſche Weisheit damit; ſiehe Clem. Strom. I. c. 16. p. 132. Sylb. p. 361. Pott. und beſonders ib. VI. c. 4. p. 268. Sylb. p. 756. Pott. u. an and. O.

Digitized by Google

§ 11. Theologie. Fortsetzung.

Wir haben in der obigen Stelle des Plutarch gesehen, wie es der Eine, ewige Gott ist, der vorhanden ist in zwei Umwendungen seiner, in seiner Metabole als Apollo und in seiner Metabole als Dionysos, der unvergängliche Gott, welcher die nur in diesem beständigen Umschlagen beider Seiten ineinander sich darstellende Einheit beider ist. Das Leben des Zeus, — denn so müßte er, wenn auch keine positiven Angaben hierüber vorhanden wären, diesen höchsten Gott doch wohl genannt haben — besteht nur darin, daß er sich in das Princip des realen unterschiedenen Seins, in seine Form als Dionysos, ausbreitet und hieraus sich ununterbrochen immer wieder in die Idealität dieser sinnlichen Unterschiede, in die negative Einheit, in seine Form als Apollo zurücknimmt. Allein wenn die Wandlung als Apollo — als reiner Gegensatz — der Tod und Untergang ist für Dionysos, und die Wandlung in Dionysos wieder der Tod des Princips apollinischer Einheit, und diese Momente, als isolirte, gegenseitig in einander untergehen, so sind diese Wandlungen und dieses Umschlagen für das in beiden Phasen gleichmäßig vorhandene und erhaltene Absolute, für Zeus selbst, nur ein untergangsloses und des Ernstes des Gegensatzes beraubtes Spielen seiner mit sich selbst.

Und durch dies göttliche Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, kommt der Unterschied zum realen Dasein, kommt somit die reale Weltbildung zu Stande, da sonst Alles in die reine Idee des Werdens, in die gedachte Einheit des Zeus, in die unsichtbare Harmonie, eingeschlossen bleiben und nichts Wirkliches sein würde [1]). Durch dieses Spiel gerade, das Zeus mit sich selbst spielt, in für ihn gegensatzlose Gegensätze sich umwendend, ist Zeus Weltbildner und Demiurg, und vollbringt sich die wirkliche Welt. Dies also hat Heraklit gemeint, wenn er, wie Proklos be-

1) Siehe oben p. 95 sqq. 119 sqq. etc.

Digitized by Google

zeugt [1]): „Ἄλλοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος“ geſagt hat: „Der Demiurg ſpiele in dem Weltbilden“.

Und daß Zeus der Demiurg iſt, der dieſes Spiel mit ſich ſpielt, wiſſen wir durch den hierbei Heraklit zwar ſchmählich mißverſtehenden oder vielmehr verdrehen wollenden Clemens [2]): „καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει“. „Und dies iſt das göttliche Spiel. Irgend ein ſolches Spiel ſagt auch Heraklit, daß ſein Zeus ſpiele“. Es iſt mit dem endlichen Beſtehen nicht Ernſt, da es in ſich ſelbſt die Negativität trägt, die es aufhebt; es iſt dem Zeus nicht Ernſt mit ſeinem Umſchlagen zu Dionyſos, mit ſeiner Wandlung als Weltbildung, weil er ſich aus dieſem ſeinem Hineingerathen in das Princip und die Sphäre der Allheit, der Vielheit von beſtimmten auf ſich beruhenden Unterſchieden, immer wieder in ſeine reine Harmonie als Apollo zurücknimmt. Und dies Zurücknehmen iſt für ihn ohne Tod [3]). Darum iſt er ein ſpielender Knabe; ſein Spiel: der Wechſel der Wege nach Oben und Unten. In dieſem Zuſammenhange läßt auch Lucian den Heraklit ſagen [4]): „καί ἐστι ταὐτὸ — — ἄνω κάτω περιχορεύοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ Αἰῶνος παιδιᾷ“, „und daſſelbe iſt — — das nach Oben und Unten Tanzende und das Wechſelnde in dem Spiele des Aeon“, eine Zuſammenſtellung, durch welche ſich ſchon Lucians Bewußtſein ſowohl über die wahre Bedeutung der Identität der Wege nach Oben und Unten, als auch über den wahren von uns nachgewieſenen Sinn des göttlichen Spieles und der Identität deſſelben mit jenem Wechſelwege unverkennbar ausſpricht. Darauf läßt Lucian den Herakleitos weiter fragen: „Τί γὰρ ὁ Αἰὼν ἐστι“; „Was iſt denn der Aeon?“ und Herakleitos antwortet: „παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος“. „Ein Kind ſpielend, würfelnd, ſich von ſich unterſcheidend (oder ſich auseinanderlaſſend)“.

---

1) Procl. in Tim. p. 101.

2) Paedag. I. c. 5. p. 40. Sylb. p. 111. Pott. — Clemens meint nämlich, gleich wie der Geiſt der Kindlein in Chriſto fröhlich ſei, wenn ſie in Geduld wandeln, — eine Tendenz-Verdrehung, die auch Schleiermacher als ſolche erkennt und nicht ungezüchtigt hingehen läßt. Aber auch die von Schleiermacher (p. 429) gegebene Erklärung iſt noch ſelbſt weit davon entfernt, eine concrete und wahre Erklärung jenes göttlichen Spiels zu ſein, und hat nur, wie ſich aus dem Obigen ergiebt, ein von weitem an das Richtige anklingendes Moment.

3) Darum eben iſt auch für den Gott Alles gerecht, nur für die Menſchen das Eine gerecht, das Andere ungerecht, ſiehe oben p. 92 sqq.

4) Vit. Auctor. c. 14. T. III. p. 96. ed. Bip.

Digitized by Google

Nie hat es eine gelungenere Comödirung gegeben, als diese Lucianische, wenn man das Gelungene in die Treue setzt, mit welcher gerade den wesentlichsten und charakteristischen Zügen des Originals, ohne jede eigentliche Alteration derselben, der komische Effect entlockt wird.

Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher sagt, dem nur das παίζων verständlich ist, das πεσσεύων und διαφερόμενος aber unerklärlich bleiben und deshalb willkürlich erscheinen mußten, daß hier Eigentliches und Uneigentliches durcheinander geworfen sei.

Im Gegentheil ist jedes Wort durchaus bedeutungsvoll und tief richtig. Ueber das πεσσεύων werden wir bald sprechen. Das „διαφερόμενος" aber ist, wie wir ja schon aus der Stelle Plutarchs, wo auch dasselbe Wort dafür gebraucht wird, ersehen, das sich Auseinanderlassen der Einheit oder des Zeus in die Vielheit der in der Einheit aufgehobenen Unterschiede, wodurch das Princip des einzelnen bestimmten Seins und die reale Weltgliederung gegeben ist; es ist seine Seite als Dionysos, wogegen sich dann immer wieder zugleich das ξύμφερον, der diese außereinander seienden Unterschiede negirende und in seine ideelle Einheit aufhebende Weg nach Oben oder Apollo, aufthut [1]). Man sieht hier mit der letzten Evidenz, daß jenes von Plato angeführte [2]) Fragment Heraklits: „τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι und διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται", „das Eine [3]) sich von sich unterscheidend eint sich immer

---

1) Man vergl. wieder mit dem, was sich hier über die Natur der demiurgischen Wandelbewegung des herakleitischen Zeus herausgestellt hat (und mit dem, was zur Erklärung des πεσσεύων im Verlauf beigebracht werden wird) den Bericht des Aeneas Gazaeus von der das Weltall umwandelnden Bewegung des Demiurgen, welcher zu folgen für die Seelen Mühsal ist, weshalb sie aus Sehnsucht nach Ruhe nach Unten in den Körper gezogen werden und unsere Erörterungen dieser St. p. 124 sqq. u. p. 186 sqq. Jetzt wird klar sein, was das für eine die Welt umwandelnde Bewegung des Demiurgen ist, von der Aeneas spricht; es ist nämlich nur seine, die Welt überhaupt erst zu Stande bringende und schaffende, ἀμοιβή aus seiner Form als Apollo in die als Dionysos und umgekehrt. Jetzt wird auch klar sein, warum die Seelen diese absolute und ungehemmte Wandelbewegung, welcher nur das Absolute selbst fähig ist, nicht mitmachen können und warum sie daher, wie es bei Aeneas heißt, nach Unten in den Körper gezogen werden, oder wie anderwärts gesagt wird, zu flüssigen werden, in das dionysische Reich der Genesiurgie herabsinkend. Sie gehören eben als individuelle Seelen von vornherein schon dem Dionysosstadium des Demiurgen, seiner ὁδὸς κάτω an.

2) Siehe oben p. 70 u. 92.

3) Es ist auch von hieraus wieder ersichtlich, mit welchem Unrecht Schleiermacher gegen das gerade so wesentlich richtige τὸ ἓν in dem Fragment bei Plato polemisirt; vgl. oben p. 209.

Digitized by Google

mit sich" gar nichts anderes besagt und ganz identisch ist mit dem, was uns Plutarch in der vielbesprochenen Stelle berichtet, daß der Eine ewige Gott oder Zeus, seine Unterschiede setzend und hierdurch sich zum Dionysos und zum realen Dasein gliedernd und umwandelnd, darin ungetrennt ebenso wieder in die der Unterschiedenheit dieses bestimmten einzelnen Daseins negative Einheit, in sein Apollowesen umschlägt. Man sieht hier ferner mit derselben Evidenz, daß jenes Fragment bei Plato nur denselben Gedanken ausdrückt wie jenes andere Fragment, „Eins ist der Weg nach Oben und nach Unten" [1]).

Daß sich Heraklit in dieser ganzen theologisirenden Darstellung des realen sinnlichen und darum in Vielheit aufgelösten Daseins als Dionysos, der ideellen negativen Einheit der sinnlichen Unterschiede als Apollo, beider somit als reiner Gegensätze und doch identisch mit sich in Zeus, dessen Umschlagen sie bilden, ferner in dieser Schilderung des in dem Umschlagen seiner Momente Sichselbstrealisirens des Zeus als eines Spieles, das Zeus mit sich spielt und welches die Weltschöpfung constituirt, endlich des Zeus selbst eben deshalb als eines Kindes, als eines mit sich spielenden würfelnden Knaben, — daß sich Heraklit in dieser Reihe von theologischen Bildern, die zwar alle wie nachgewiesen, bei ihm durchaus keinen theologischen Sinn, sondern den strengen Gedankenbegriff seines Systems in sich haben, doch, was die Form der Darstellung betrifft, mit der größten bis ins Detail herabsteigenden Consequenz und mit Bewußtsein überall auf dem Substrate orphischer Mythen und Anschauungen bewegt und in diesem orphischen Material seinen absoluten Begriff, die Idee des dialectischen Processes ausspricht, resp. wenn man dies lieber will und was gleichfalls richtig ist, die orphischen sinnlichen Vorstellungen und Symbole zum Gedankenbewußtsein über sich selbst bringt, — dies ist leicht bis ins Einzelne zu zeigen, und mag nun auch wieder in Bezug auf diese letztbesprochenen Züge und lieber mit zu großer als zu geringer Ausführlichkeit nachgewiesen werden, da wir Werth auf diesen Nachweis legen, welcher, nach uns, das Verhältniß Heraklits zum religiösen Kreise und, wie bereits früher bemerkt, einen der wichtigsten welthistorischen Wendepunkte des menschlichen Geistes überhaupt, — den Uebergang und die Auflösung des religiösen Vorstellens in freies, sich selbst begreifendes Denken, klar hervortreten läßt.

Zunächst könnten wir, daß sich Heraklit in dieser theologischen Darstellung durchaus auf orphischem Boden bewegt, schon dem gelehrten Plutarch

1) Vgl. oben p. 172 sqq.

Digitized by Google

glauben, der in der obigen Stelle wie nachgewiesen, jene Theologie als ebenso heraklitisch wie orphisch hinstellt. Aber Plutarch beweist es auch durch die nähere Ausführung, die er an jener Stelle giebt und indem er sagt, daß sie den Dionysos deshalb Zagreus und Isodaites ꝛc. nennen. — Die von Plutarch gegebene Deutung, die Zerreißung und Zerstücklung des Zagreus sei eben nur die sinnliche Darstellung dessen, daß das Wesen des Dionysos das reale sinnliche und sich deshalb in die Vielheit der Unterschiede auflösende Dasein sei, ist in die Augen springend richtig.

Außer dem, was schon oben bei dem Fragment vom Dionysos Hades hierüber nachgewiesen ist, bemerke man nur noch, daß Zagreus, ehe er von den Titanen zerrissen wird, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln muß [1]). Ebenso, wenn Dionysos alle Verächter seines Wesens immer mit der charakteristischen Strafe straft, daß er sie in Stücke zerreißt wie Pentheus und Andere, so ist dies nur seine eigene sich in die Vielheit zerstückelnde Zagreus-Natur des sinnlichen Daseins, die er gewaltsam an denen setzt, welche die Berechtigung dieser Bedingung des Daseins läugnen. Daher die symbolische Darstellung dieses Zerreißens an seinen Festen durch Zerreißung eines Rehkalbes ꝛc. (siehe Phot. s. v. *Νεβρίζειν*). Er ist ferner darum den Orphikern auch Phanes, der Offenbarer dessen, was in der ideellen Einheit, was sogar in der ideellen Totalität, in Zeus selbst, an sich und unsichtbar eingeschlossen ist. Er ist von Allem zuerst ans Licht gekommen. Er ist ihnen der Herumschweifer, ihm vor Allen wird bedeutungsvoll die Vielnamigkeit beigelegt, nicht in dem Sinne, daß dies nur eine identische Vielheit von Namen sei, oder, wie bei andern Gottheiten, eine solche Mehrheit von Namen, bei welchen entweder der Unterschied oder die Identität der Bezeichnungen dem Bewußtsein verborgen bleibt, oder ihm mindestens doch jedesmal nur Ein Name gegenwärtig ist, — sondern ausdrücklich um der Fülle der einzelnen Momente und Beziehungen willen, die mit seinem Wesen, dem sich in die reale Vielheit auflösenden Princip des sinnlichen Daseins gegeben sind; um der Fülle der Einzelnheiten willen, welche die Vielheit in sich schließt und zu welchen sie sich erschließt, wenn sie ins Dasein tritt, — ausdrücklich um dieses seines Wesens willen heißt er der Vielnamige und principiell wird er darum der seinen Namen im Wechsel der Zeit immer Wechselnde und jede dieser Benennungen immer *κατὰ καιρόν*, d. h. zeitgemäß führende — und dem Momente gemäß, indem sein Wesen gerade gedacht ist, — genannt.

---

1) Bei Nonnus, Dionys. VI. 174.

Digitized by Google

Aufs deutlichſte drücken dieſe ganze Ideenreihe die von Macrobius aufbewahrten orphiſchen Verſe auf den Dionyſos-Phanes aus[1]):

ἄλλοι δ' ἄλλο καλοῦσιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
πρῶτος δ' ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον
ἀλλαχθεὶς δ' ὄνομ' ἔσχε, προσωνυμίας τε ἕκαστον
παντοδαπὰς κατὰ καιρόν, ἀμειβομένοιο χρόνοιο.

Wenn man berückſichtigt, wie in dieſen Verſen der Zeitunterſchied zu dem eigenen immanenten Weſen des Gottes erhoben erſcheint, ſo daß er im Wandel der Zeit ſich ſelbſt zu immer neuen angemeſſenen Namen, d. h. Eigenſchaften und Weſensunterſchieden entwickelt und er ſich ſomit erſt im geſammten Zeitwechſel[2]) in der Totalität ſeines Weſens aufrollt, ſo kann es nun nicht mehr überraſchen, die Göttinnen der Zeitunterſchiede, die Horen, in engſter Vereinigung mit ihm gedacht, geradezu dionyſiſche[3]) (*Διονυσιάδες*) genannt zu finden und ſeinen Altar in ihrer Capelle zu ſehen, ohne deshalb auf die orientaliſche und auch für die Griechen den erſten verſchwindenden Ausgangspunkt bildende, aber im Hellenismus eben aufgehobene und in geiſtige Ideen umgeſetzte Potenz des Dionyſos als Aequinoctialſtier und Gott des Thierkreiſes rückgehen zu müſſen[4]). Wenn im Mythos die Horen die Pflegerinnen und Ammen dieſes kosmiſchen Dionyſos ſind, deren Lebensſäfte alſo dieſen Gott des realen Daſeins und ſeiner ſich auseinanderlegenden Fülle nähren und entwickeln, ſo iſt dies ſomit gar kein anderer Gedanke, als der, den Heraklit ſelbſt ausdrückt, indem er ſie in einer Stelle des Plutarch[5]) „die Alles

---

1) Macrob. Sat. I, 18., ſ. Frägm. Orph. VII. p. 463 sq. ed. Hermann. und Lobeck. Aglaoph. p. 727 sqq.

2) Aus dieſer Seite ſeines Weſens entſpringt ſeine Anſchauung als Zeitumlauf, in der er dann mit der Sonne zuſammenfällt und aus welcher nicht beneidenswerthe Etymologieen entſprangen, ſ. Jo. Lyd. de mens. IV. c. 38. Man vgl. aber hiermit wie die Stoiker, offenbar nach Heraklit, den *Κρόνος* definirten als „*ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον*“ „den herausſondernden (wie *διαφερόμενον*) Lauf des Flußes“, Chrysipp. ap. Phaedr. nat. Deor. p. 17. Peters., vgl. §§ 16. u. 26. über die Zeit bei den Stoikern und Heraklit.

3) Nonnus, Dionys. IX, 11 sq. und was Creuzer im Dionyſ. p. 273 sq. anführt. Hierzu vgl. man noch die Verſe des Panyaſis bei Athenaeus II, c. 3. p. 36 D. ed. Casaub.

4) Creuzer Symb. und Myth. Bd. IV. p. 15.

5) Plut. Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. Wytt.: „*ὧν* (nämlich der Zeitgrenzen) *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ'*

Bringenden" (*αἱ πάντα φέρουσι*) nennt. Aber dies Wesen der Horen ist nicht bloß das positive Fließen und Hervorbringen der Zeit. Ihnen ist vielmehr zum Unterschied von der bloßen Zeit, die nur ihr abstractes Substrat bildet, das negative Moment des Zeitunterschieds, der Grenze, gleichwesentlich. Nur durch den Wandel der Zeit in ihre Gegensätze, nur durch dieses negative Wesen in ihnen, das sie zu Unterschieden und Grenzen macht, sind sie das was sie sind, sind sie die, die Alles hervorbringen. Diese heraklitische Definition der Horen erkennt sich noch deutlich durch die Vergleichung zweier Stellen, zuerst nämlich der gewiß heraklitisirenden Etymologie im Cratylus des Plato, wo es heißt: „*ὧραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνας τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς* [1]) *τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως ἂν ὧραι καλοῖντο*", Horen also würden sie genannt, weil sie begrenzen, *ὧραι* sind, und in diesem Begrenzen alles Wirkliche, das eben nur mit Grenze und Unterschied gegeben ist, hervorbringen. Hiermit vergleiche man nun die eben angezogene Stelle des Plutarch, wo gewiß nicht nur die drei hervorgehobenen und direct aus Heraklit angeführten Worte, sondern auch das Wesentliche des über die Grenzen der Zeit Gesagten herakleitisch ist. Dieser Zeit-Abschnitte und Grenzen Vorsteher und Aufseher sagt Plutarch, sei die Sonne, die [2]), indem sie begrenze und eintheile und anzeige die Wandlungen und Horen, die Alles bringen nach Heraklit, dadurch nicht im Geringfügigen und Kleinen, sondern im Größten und dem am meisten Bestimmenden, dem Leitenden und Ersten Gotte zum Mitarbeiter wird (*συνεργός*).

Um jenes negativen Wesens willen, welches, wie es Alles hervorbringt, so auch die Wandlung und Grenze und somit die Aufhebung des Einzelnen festsetzt, werden die Horen auch in den orphischen Hymnen die Gespielinnen der Todesgöttin Persephone genannt [3]), die bald als Mutter und Schwester, bald als Gemahlin des mystischen Jakchos erscheint.

Dies ist auch der Punkt, durch den sich die Horen an die Parcen

---

Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

1) Vgl. hierzu und zu dem heraklitischen Citat bei Plutarch die Worte Marc. Anton's IV, 24: „*πᾶν μοι καρπός, ὃ φέρουσιν αἱ σαὶ ὧραι, ὦ φύσις*" „Alles ist mir Frucht, was deine Horen bringen, o Natur".

2) Mit allem Vorstehenden muß nun wieder die physische Durchführung bei Heraklit im § 26. verglichen werden, wo wir auf die plutarchische Stelle zurückkommen.

3) *Ὡρῶν συμπαίκτειρα* wird Persephone im Hymn. Orph. XXIX. (28.) p. 290 angerufen, wie die Horen ihrerseits *Περσεφόνης συμπαίκτορες* im Hymn. XLIII. (42.) p. 307. ed. H.

Digitized by Google

reihen. Auch die Parcen bekränzen den eben geborenen Dionyſos [1]); in Kunſtdarſtellungen wie in den ſ. g. orphiſchen Hymnen ſind ſie den Horen geſellt [2]), und deren Schweſtern ſind ſie nach Heſiod [3]). Ja wenn von den alten heſiodiſchen und orphiſchen Horen, Eunomia, Dike und Eirene [4]), die letzteren beiden bei Heraklit eine überaus wichtige Rolle ſpielen, die theils ſchon früher belegt, theils beſonders noch aus ſpäter zu betrachtenden Fragmenten erhellen wird [5]), ſo ſind von Heraklit dieſer Hore Dike, die nicht bloß abſtract rechtlich, ſondern kosmiſch aufzufaſſen iſt, die Erinnyen [6]) als Dienerinnen und Willensvollſtreckerinnen beigegeben, wozu es wieder in frappanter Parallele ſteht, wenn in einem orphiſchen Hymnus die Erinnyen als „Göttinnen Mören“ (*θεαὶ Μοῖραι*) angerufen werden und es dabei von ihnen heißt: „*αἵ τ' — ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε*“, „die ihr ſchaut das Auge der Dike“ [7]).

Um aber zu Dionyſos zurückzukehren, ſo iſt jene Vielheit und Vielnamigkeit ein ſelbſt in der Kunſtpoeſie niemals an ihm getilgter bedeutungsvoller Zug. „Vielnamiger“ (*πολυώνυμε*) ruft ihn der Chor an in der Antigone des Sophokles [8]); als vielgeſtaltig, bald zum Löwen bald zum Stier und zur Schlange gewandelt, erſcheint er bei Euripides (Bacch. v. 1015), und vielköpfig bildete ihn die alte Symbolik [9]). Als Princip des realen Daſeins iſt er, alle wirkliche Unterſchiede in ſich ſelbſt enthaltend, deshalb auch mannweiblich, und in dieſem kosmiurgiſchen Sinne rufen ihn gerade unter ſeinem Myſterien-Namen Jackchos die ſogenannten orphiſchen Hymnen an als „männlich und weiblich, zweifacher Natur, den Löſer Jackchos [10])“,

---

1) Creuzer IV. p. 15.

2) Auf dem Throne des Apollo zu Amyclae ſind die Parcen mit den Horen und Chariten zugleich dargeſtellt, Pausan. VIII, 21; ebenſo an dem borgheſiſchen dreieckigen Altar, Mus. Pio Clement. T. VI. cf. Winkelmann Geſch. der Kunſt p. 307 sq. u. Hymn. Orph. XLIII. (42) v. 7 sq.

3) Theog. v. 901 sq.

4) Bei Heſiod ſind die Horen Töchter der Themis und heißen Eunomia, Dike, Eirene (Theog. 895 sqq.) und ebenſo bei Pindar (Ol. 13, 6.) und in dem eben bezog. orph. Hymnus p. 307. H.

5) Vgl. vorläufig oben p. 115 u. 126 sq.

6) Siehe das Fragment über die Sonne, die ihre Grenzen nicht verlaſſen wird.

7) Hymn. Orph. LXIX. (68) p. 339. ed. H.

8) Soph. Antig. v. 1103 und Triclin. Schol. ad h. l. cf. Orph. Hymn. XLII. (41) v. 2. p. 306. Herm.

9) Siehe Creuzers Symbolik I. p. 57. 3. Ausg.

10) „*ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ λύσειον Ἴακχον*“ Orph. Hymn. 41. v. 4. p. 306. ed. Herm.; wie auch die ihm ſo verwandte Mondsgöttin Selene und vor ihm noch in höherer Potenz Zeus, der alle Unterſchiede in ſich enthält, ſelbſt den von

Digitized by Google

wie wir ihn ebenfalls deshalb auf alten Vasen als geflügeltes Mannweib gebildet finden [1]). Darum trug er auch nach Eustathios manchmal Frauenkleider (ad Il. VI. 130.) und darum konnte Aristides (orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.) von ihm sagen: „Unter den Jünglingen ist er Mädchen, unter den Mädchen Jüngling“ [2]).

Als Wesen der Vielheit und sinnlichen Fülle des Daseins wird er deshalb zum Reichthumspender. „*Πλουτοδότης*“ wird er angeredet in den Lenäen [3]), und gerade insofern er mit Dionysos identisch gedacht ist, wird Hades selbst, der finstere einsame Gott der Unterwelt, zum freundlichen Reichthumspendenden Pluto. — Weil es das Wesen der Vielheit des Daseins ist, sich in das Einzelne aufzulösen und an die Einzelheit hinzugeben, so heißt er auch Isodätes, Gleichvertheiler, und dieser Name, an den Plutarch selbst erinnert, ist deshalb vorzüglich sein Beiname in den Mysterien und beim mysteriösen Festmahl. Aber dieses Sichhingeben an die Einzelheit, wodurch diese ihr Dasein empfängt, ist zugleich seine Aufopferung für dieselbe, — darum erinnert gerade sein Wesen als Gleichvertheiler an die Passionsgeschichte des Dionysos, an seinen Tod und seine Zagreus-Zerstücklung, durch welche erst das Dasein des Einzelnen entstanden ist. Erst mit der Zerstücklung des als Einheit gedachten Naturleibs, — dieser bloßen Idee des reellen Daseins — ist das Dasein wirklich reell und das Einzelne gegeben. Darum ist in seiner Bezeichnung als Isodätes seine Todesgeschichte gegenwärtig. Isodätes ist ebenso Beiname des Hades (s. Hesychius s. v.), d. h. gerade als Isodätes wird er als identisch mit Hades, als unterirdischer Dionysos, gefaßt. So wird er als der Daseinsgeber und Erzeuger alles Einzelnen zum Liber Pater. —

Der stricte Gegensatz aber, in welchem bei Heraklit in der Stelle des Plutarch Dionysos zu Apollo, der alle Unterschiede tilgend und gleichmachend die Welt in die Feuereinheit aufhebt, oder resp. zu Zeus erscheint (nach seiner Seite als ideelle Einheit gedacht), ermangelt ebensowenig seines orphischen Substrats, erkennbar noch in dem, was heute als orphische Hymnen vorhanden ist.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der 46te (XLVII.) Hymnus orph. p. 311. ed. H. Es heißt hier von Bakchos:

Dionysos und Apollo, mannweiblich ist, Hymn. Orph. IX. (8.) v. 4. p. 266 und die bekannten Verse bei Proklus; siehe Orph. Fragm. VI. p. 457. ed. Herm.

1) Millin., Peint. de Vases antiques I. p. 77.

2) Vgl. Welkers Nachtr. z. Aesch. Tril. p. 109. p. 220 sqq.

3) Siehe Schol. zu Arist. Ran. 479. und Moser zum Nonnus, Dionys. p. 220.

Digitized by Google

„ἔστησεν κρατερούς βρασμούς γαίης ἀποπέμψας·
ἦνικα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Der abwendend geſtillt der Erde gewaltigen Aufruhr,
Als aufflammende Glut ringsum erſchüttert das Erdreich
Unter des Blitzſtrahls Wucht; ein Band erhub er ſich Allem".
(Dietſch.)

Merkwürdig iſt es hier zunächſt, wie der πρηστήρ als Gegenſatz des Bacchus erſcheint, der bei ſeiner Geburt dieſe Feuerſubſtanz, ob man ſie nun Feuerwirbel, Feuerluft oder Blitzſtrahl überſetze, und ihre Herrſchaft über die Erde ſtillt und beendigt. Denn der πρηστήρ iſt wieder eine bei Heraklit wichtige und weſentliche Benennung des ſinnlichen Feuers [1]). Derſelbe πρηστήρ iſt aber auch ein in den orphiſchen Gedichten häufig wiederkehrender Ausdruck, der beſonders als Attribut des Zeus vorkommt und in dem orphiſchen Fragment bei Proclus definirt wird als „Blume des unreinen Feuers [2])". Die Herrſchaft dieſes feurigen πρηστήρ erſcheint nun in dem 45. Hymnus eben als die dem Dionyſos vorhergehende Feuerperiode, welche durch die Geburt des Bakchoskindes beendigt und bewältigt wird. Gegen dieſe raſtlos verzehrende Feuerbewegung (ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν) erhebt ſich, ſie beendigend, Bakchos „das Band aller Dinge"! Worte, welche den in der Stelle enthaltenen Gegenſatz vollends klar machen, deren ganze Bedeutſamkeit ſich aber erſt ſpäter ergeben wird.

Ebenſo iſt der Gegenſatz, wie hier von Dionyſos und dem reinen Zeusfeuer, ſo auch von Dionyſos und Apollo, dem Weſen des Zeus als ideelle negative Einheit, in dem Mythus von Lykurgus enthalten, den Dionyſos in Stücke reißt, weil er ihn läugnet. Daß Lykurgus Niemand anders als Apollo ſelbſt (Ἀπόλλων λυκαῖος) iſt, hat Uſchold (Vorh. d. Geſch. II. p. 148) nachgewieſen. Aehnlich verhält es ſich mit der Zerreißung des Orpheus. Wenn, wie wir aus der Stelle des Plutarch entwickelt haben, bei Heraklit, wo die Göttergeſtalten unſelbſtändige Momente des philoſophiſchen Gedankens ſind und das reale Daſein und ſeine Vielheit nichts, als die eigene ſich in die Vielheit auseinander laſſende

1) Siehe Clem. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott. Bei der Naturlehre wird hierauf näher eingegangen werden.

2) Procl. in Tim. p. 137, 26. Fragm. Orph. p. 467. ed. H.: „ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος."

Digitized by Google

Bewegung und Wandlung der Einheit selbst [1]), dadurch aber eben zugleich ihr Gegensatz ist, — wenn nach ihm also Dionysos genannt werden könnte: Apollo oder die ideelle Einheit [2]) in dem Stadium ihres Zerstückeltseins, so wird in dem Elemente des religiösen Vorstellens, wo alle Momente besonderes selbständiges Dasein erhalten, Das, was der Gott nach seinem Wesen ist,

---

1) Dies muß auch bei Heraklit in der theologischen Darstellung selbst hervorgehoben worden sein und hierauf scheint sich dann die sonst höchst befremdliche Stelle Plutarchs *Ei* ap. D. c. 21. zu beziehen, wo plötzlich die Zerlegung in die Vielheit der Elemente, Winde, Thiere, zu dem eignen Wesen Apollos und zu einer Selbstbewegung seiner gemacht wird, gegen welche Lehre Plutarch aber Einsprache erhebt: „Aber seine (Apollos) Ausartungen und Veränderungen (*ἐκστάσεις δ' αὐτοῦ καὶ μεταβολάς*), indem er bald Feuer von sich ausgehen läßt, bald sich hinaufzieht, wie man sagt und wiederum herabdrückt, sich in Erde, Wasser, Wind, Thiere, ausdehnt und (in) die gewaltigen (Umwandlungs-) Leiden (*δεινὰ παθήματα*) von Thieren und Pflanzen, darf man, ohne eine Sünde zu begehen, nicht einmal anhören; er wäre sonst schlimmer daran als jener Knabe in der Fabel, dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel, welches jener spielt, (*ἦν — καὶ παίζει παιδιάν*) immer in Bezug auf das Weltall treibend, (*ταύτῃ περὶ τὰ ὅλα χρώμενος ἀεί*) und bald die Welt schaffend, welche nicht ist, bald die geschaffene vernichtend". Dagegen meint Plutarch, diesem Gotte komme keine Ausartung und Metabole zu, sondern dies Letztere komme „eher einem anderen Gotte oder vielmehr einem über die der Vernichtung und der Entstehung unterworfene Natur gesetzten Dämon zu". Der ganze Gedankengang, sowie die Ausdrucksweise z. B. jenes *παίζει παιδιάν* in Bezug auf die Weltbildung, verglichen mit den obigen Zeugnissen über das Spiel, das bei Heraklit der Demiurg in der Weltbildung als spielender Knabe spielt und das *χρώμενος ἀεί* (cf. p. 115. 116, 1.) lassen keinen Zweifel, daß hier Plutarch heraklitische Sentenzen bekämpft, wie auch gewiß diese dem Apollo selbst die Zerstückelung in die Vielheit zuschreibende Meinung für jeden andern Philosophen höchst befremdlich sein würde außer für Heraklit, bei welchem alle Gegensätze identisch, und dieses Sichauseinanderlassen in die Vielheit in der That die eigne Bewegung der Einheit ist.

2) Bezeichnend und aus demselben geistigen Gegensatze beider Götter fließend ist auch die entgegengesetzte Stellung, welche das weibliche und männliche Geschlecht zu ihnen einnimmt. Nichts ist hervortretender im Cultus des Bacchus, als das weibliche Geschlecht. Unter ihm soll auch die Religion desselben am meisten um sich gegriffen haben und von ihm vorzüglich eingeführt worden sein. Das Heiligthum dagegen im delphischen Apollotempel, wo die Pythia Orakel sprach, war jedem Weibe zu betreten verboten, s. Plut. de *Ei* ap. D. c. 2. — Fast immer erschien bekanntlich, worauf hier ohne jede Ausführung nur hingedeutet werden kann, in den alten Speculationen das Princip der realen Existenz und ihrer Entfaltung in seiner Personification weiblicher Natur, das Princip der intelligiblen Einheit männlicher. Die Dyas, welche den Pythagoräern die Wurzel und Quelle aller Wirklichkeit ist und von ihnen weiblich (*θῆλυς*) genannt wird, wird in ihrer

Digitized by Google

zu Dem, was er freiwillig und in vorübergehender Weise thut; Dionysos, der nur Umwandlung Apollos, die Einheit als zerstückelte ist, zerstückelt im Mythos den sein Wesen läugnenden ihm entgegengesetzten Gott Apollo und seine Personificationen.

Ebenso wird Bacchus seinerseits wieder von Perseus getödtet, von Perseus, dessen Name schon auf persischen Feuer- und Lichtdienst hinzeigt und den Creuzer, seiner orientalischen Grundlage nach, mit Recht als eine Mithras-Personification aufgewiesen hat, der aber insofern er hellenisirt und hellenisch ist, offenbar in den Kreis apollinischer Wesen übergeht. Und um die Sache recht deutlich zu machen, ist es gerade dieser von Perseus getödtete Bakchos, der im Delphitempel begraben wird neben dem goldenen Apollo, wie nach Dinarchos berichtet wird [1]).

Aber auch die ursprüngliche Identität, in der er an sich mit Apollo steht, hat sich sowohl noch in bedeutungsvollen Beziehungen beider Götter auf einander, als auch in andern zum Theil noch deutlicheren Spuren erhalten. Schon oben beim Fragment von Hades-Dionysos ist aufmerksam gemacht worden, wie frappant diese Beziehung beider Götter als nothwendiger Gedankengegensätze aufeinander darin hervortritt, daß Zeus, als er das Zagreuskind auf den Thron setzt und ihm Götter und Menschen unterordnet, ihm gerade Apollo zum Hüter beigiebt [2]). Auch unter der Herrschaft der Vielheit des reellen Daseins geht — in den Mysterienanschauungen nämlich — die ideelle Einheit nie wirklich verloren. Sie bleibt die innere, wenn auch nicht heraustretende Grundlage. Ebenso ist schon angeführt, daß, als Zagreus zerrissen, wieder Apollo es ist, der auf Zeus Befehl seine zerstückelten Glieder sammelt, verbindet, so wieder

---

Götterlehre ausdrücklich als Phanes (Dionysos) erläutert, wie Nicomachus in den arithmetischen Theologumenen sagt. Sie ist die Mutter, während das Eine der Vater der Zahlen ist ꝛc., s. Meursius im Denar. Pythag. bei Gron. Thes. Ant. Gr. IX. p. 1351 sqq. cf. Theologum. arith. p. 8 sqq. ed. Ast.

1) Ap. Cyrill. c. Jul. L. X. 341. und andere Zeugnisse bei Lobeck, Agl. p. 573 sqq.

2) Jetzt vgl. man hierüber, was Proclus ganz mit Plutarch übereinstimmend, und wie Heraklit sinnliche Vorstellungen in Gedankenbegriffe erhebend, von Orpheus sagt: „*καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τὴν εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἀχράντον ἐν τῇ ἑνώσει, τοιαῦτα δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν, ἐπέχειν δε τῶν πρὸς τὰς πολλοὺς σονουσιῶν* (in Plat. Alcib. I. p. 83. Cr. p. 216. Cous.; Orph. Fragm. 17. p. 508. ed. Herm.).

Digitized by Google

die Einheit äußerlich herstellt [1]), und sie in seinem delphischen Heiligthum bei seinem Dreifuß bestattet. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten zum positiven Abschluß gekommen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Die ideelle Einheit hat sich durch die Vielheit des Daseins hindurch bewegt und in diesem Verlust ihrer selbst wiederhergestellt und erhalten. Die Vielheit hat sich in ihrer Zerstücklung, aus der Alles entsprossen, selbst zu ihrem einfachen Geiste, zur inneren Einheit der unterirdischen unsinnlichen Wurzel zusammengefaßt. Jetzt erst ist das Wesen beider Gottheiten, die wie alle Gegensätze des Begriffs in nothwendiger sich bedingender Einheit und Beziehung auf einander stehen, zur Ruhe und vollständigen Entwicklung gebracht. Und so enthält jene Versicherung des Plutarch l. l., daß Dionysos nicht weniger Antheil an Delphi habe, als auch Apollo, sowie der Mythus, daß in dem Apollotempel zu Delphi auch das Grab des Bacchus sei, das Tiefste und Richtigste über das metaphysische Wesen beider Götter. — Hier ist noch darauf zu verweisen, daß ebenso in Amyclä neben Apollo gerade Dionysos am meisten verehrt wurde (Pausanias III, 19.). Ebenso sind von den beiden Gipfeln des Parnaß der eine dem Apollo, der andere dem Dionysos geweiht (Schol. ad Eurip. Bacch. v. 287.) und die Thyaden rasen sowohl dem Apollo als dem Dionysos zu Ehren (Paus. Phoc. 32, 5.).

Hier ist auch daran zu erinnern, wie Dionysos, wenn er im 46. orphischen Hymnus die Feuergewalt stillt und abwendet, im 44. Hymnus selbst als Feuergeborener (*πυρίσπορε*) angerufen wird, wie er ja auch im Feuer und Blitz vom Himmel heruntergekommen ist [2]). Ebenso ist hier an die Auffassung des Dionysos als Sonne zu erinnern [3]). Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Glosse, die ein Lex. rhet. in Bekkers Anecd. gr. p. 267 zu dem Namen Isodätes hat: „*Ἰσοδαίτης θεὸς, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*“. Isodätes also ist der Gott als die Jedem gleichmäßig den Tod zutheilende Sonne. Als Isodätes ist er der Daseinszutheiler für alles Einzelne. Aber wie er dem Einzelnen das Dasein nur zutheilt durch seine eigene Zerstückelung und Untergang, so liegt in diesem gleichmäßigen Zutheilen des Daseins an alles Einzelne, auch schon der Unbestand und Wiederuntergang jedes Einzelnen

1) Dieser Zug tritt constant in verschiedenen Variationen hervor. So sollen die Titanen den Kessel mit den zerstückelten Gliedern des Dionysos dem Apollo vorgesetzt haben (Etymol. Magn. s. v. *Δελφοί* p. 255. p. 233. Lips.).

2) Eurip. Bacch. v. 3. Philostrat. I, 14. Mellag. Carm. CXI. s. Moser zum Nonn. p. 216.

3) Siehe Lobeck Aglaoph. p. 727 sqq. p. 296, Etymol. Magn. p. 251. Lips.

Digitized by Google

für ſich genommen. So iſt was er in der That dem Einzelnen am gleichmäßigſten zutheilt, der Tod! Und gerade in dieſer negativen Beziehung auf das Einzelne genommen wird er als Helios gefaßt, und vermittelt ſich ſo mit Apollo. Beſonders muß aber endlich hier noch auf das Zeugniß des Macrobius (Sat. I, 18.) Bezug genommen werden: Aristoteles qui theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse, tam multis aliis argumentis assererat etc. Hier werden alſo Apollo und Dionyſius geradezu als ein und derſelbe Gott ausgeſprochen, wofür man ſich auch des Apollo Dionyſodotus (bei Pausan. I, 31) erinnern muß [1]). Wenn endlich Creuzer (Symb. und Myth. IV. p. 117. 3. Ausg.) den *Ἀπόλλων ἑβδομαγέτης*, den am ſiebenten Tage Geborenen, damit vergleicht, daß Zagreus in ſieben Theile zerſtückelt worden, (Procl. in Tim. p. 200) und auf dieſe Berührung beider in der beiden geheiligten Siebenzahl aufmerkſam macht, ſo wird jetzt nach unſerer Auffaſſung und Entwickelung der plutarchiſchen Stelle ſowohl der Grund dieſer Identität, als auch beſonders ihr Unterſchied gegeben ſein. Die ſieben Stücke, die ſieben einzelnen Wochentage andeutend, kommen dem Zagreus zu, dem die Auflöſung in die Einzelheit des Daſeins als ſolche entſpricht. Apollo kommen nicht dieſe einzelnen ſieben Tage, ſondern die einheitliche Zuſammenfaſſung derſelben als Woche zu, eine Beſtimmung, in welcher nicht mehr die Tage als einzelne enthalten, ſondern vielmehr als ſolche negirt und zu der Einheit des Wochenabſchnitts aufgehoben ſind. Darum iſt ihm erſt der ſiebente Tag [2]) heilig, der, den Abſchnitt vollendend, das Auseinanderfallen der Zeit wieder zur Einheit der Periode aufhebt.

Ebenſo wenn Dionyſos der Feuergeborene (*πυρίσπορος*, *πυριγενής*) iſt, ſo iſt deshalb durchaus nicht das Feuer ſein Element. Sein Element iſt vielmehr das Gegentheil des Feuers, die flüſſige feuchte Natur. Wie in der Philoſophie, wie ſpeciell bei Heraklit das Waſſer aus dem Feuer, als ſeinem directen Gegenſatz, ſich erzeugt, ſo iſt in jeder ſinnvollen Mythologie und Theologie das, woraus ein Weſen entſpringt, nicht ſein identiſches Element, ſondern vielmehr weſentlich ſein Nichtſein und Gegenſatz. Dionyſos, der Feuergeborne, iſt Feuerverlöſcher. So ſehen wir, während noch ſeine Mutter Semele in den Umarmungen des Feuer-Zeus verbrannt iſt, ihn ſchon in dem orphiſchen Hymnus das Herrſchen des Feuers

1) cf. Nonn. Dionys. IX, 261. und Creuzer in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 und 49. p. 780 sqq.

2) Herod. VI, 57. Plutarch. Quaest. Symp. VIII. 1. 2. p. 958. ed. Wytt.

Digitized by Google

beendigen bei seiner Geburt. Darum nennt ihn Plutarch geradezu den Herrn der feuchten Natur (*κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*. Is. et Os. c. 34. p. 493 sqq. Wyttenb. und dessen Anmerk.), und als solcher heißt er Hyes[1]). Er ist der Regenbringer. Er ist nur die Ausschüttung des Zeus und von ihm niedergeflossen[2]). Alles Feuchte ist sein Element. Aus dem Meer heraus, — das dem Heraklit, wie wir schon gesehen haben, *τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως*, der materielle Saame der Weltbildung war, (zum Unterschiede von dem reinen Werden oder dem Feuer, welches ihm, wie wir noch sehen werden, der ideelle Saame derselben war), — aus dem Meer heraus als seinem heimischen Elemente rufen ihn die Argiver mit schmetternder epheu-umrankter Trompete herauf zum Feste (Plut. Is. et Os. p. 495. Wytt.). Darum ist er im weitesten Sinne Pflanzengott. Das Vegetative, das seine innerste Lebenswurzel in der feuchten Natur hat, ist sein Reich; der Epheu, dieses nur in besonders feuchten Regionen üppig wuchernde Schlinggewächs, wird sein besonderes Attribut, und unverkennbar deutlich ist wohl nach alle diesem die Erzählung des Mnaseas[3]), daß bei der Flammengeburt des Bakchoskindes, als es vom Leibe der Mutter getrennt war, blühender Epheu hervorgeschossen wäre und das Kind vor den Flammen schützend umrankt habe, ein Wunder, in welchem sich doch nur das eigene Wesen des Gottes äußern kann und sich wiederum, wie in jenem orphischen Hymnus, als die dem Feuer entgegengesetzte, die Herrschaft des Feuers beendigende und durch Verlöschung desselben das vegetative Dasein hervorbringende feuchte Natur offenbart. Wenn also Heraklit sagt (ap. Clem. Al. Strom. V. p. 711. Pott.): „die Welt ist ewig lebendes Feuer, sich ebenmäßig entzündend und ebenmäßig verlöschend" (*πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*), so entspricht dieser Seite des Verlöschens im mythischen Vorstellen, aus welchem sich selbstredend das reine Denken erst entwickelt hat, Dionysos, wie dem Entzünden des Feuers Apollo entspricht[4]).

Allein wenn so Wasser und Feuer, das elementarische Wesen des Dionysos und des Apollo, reine Gegensätze sind, so ist es gerade der Trieb der geistigen Thätigkeit, — und zwar insofern sie sich zum Denken steigert, im reinen Gedanken, insofern sie aber sinnliche Vorstellung bleibt, in den sinnlich-

1) Siehe Creuzer's Ausführungen hierüber T. I. p. 466 sq.

2) Aristodem. ap. Etym. Magn. s. v. *Διόνυσος* und Creuzer l. l.

3) ap. Schol. Eurip. Phoeniss. v. 651.

4) Bekanntlich wurde dem Apollo in Delphi ein ewiges Feuer unterhalten; siehe Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 2. und vit. Num. c. IX.

Digitized by Google

religiösen Mysterien-Anschauungen und Gebräuchen und also in sinnlicher Weise — sich die an sich seiende Einheit der entgegengesetzten Götter und Naturen zum Bewußtsein zu bringen, die reinen Gegensätze nicht mehr als solche einander nur negative und ausschließende, sondern als jeden durch das Wesen des andern hindurchgegangen und so in höherer affirmativer Einheit mit einander stehende sich vorzustellen. So ist es ein bedeutungsvoller Zug der bakchischen Mysterien zu Rom (Livius XXXIX, 13.), daß Frauen als Bakchantinnen gekleidet zur Nacht mit brennenden Fackeln zur Tiber laufen, sie in das Wasser tauchen und sie, weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen, brennend wieder herausziehen. So sind Feuer und Wasser und die Götter dieser entgegengesetzten Naturen mit einander versöhnt und nicht mehr feindliche Gegensätze. Sie erhalten sich Einer im Andern. Das gedankenmäßige Begreifen dieses Symboles aber, das Herausringen des an sich in ihm Enthaltenen, ist — die heraklitische Physiologie, in welcher Feuer und Wasser als wesentlich identische Gegensätze, als durch sich selbst in einander umschlagende, aber hierin nicht untergehende, sondern sich in ihrem Gegentheil, weil dieses ja selbst nichts ist als die bloße Bewegung wieder in seinen Gegensatz überzugehen, erhaltende Naturen, als an sich identische Momente des Werdens selbst gefaßt werden, und in der somit Unterschied wie Einheit ihr Recht erhält. Und wem diese Zusammenstellung von Mysterienanschauungen und heraklitischer Physiologie auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der erinnere sich doch dessen, was vielleicht an der entgegengesetzten Einseitigkeit laborirend, Cicero über die samothrakischen und lemnischen Mysterien sagt, daß durch sie nämlich, wenn sie explicirt und auf ihren Gedankeninhalt reducirt werden, die Natur der Dinge weit mehr als die Natur der Götter erkannt werde. „Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum“ (de nat. Deor. I, 42.).

Und der erinnere sich ferner der noch weit wesentlicher richtigen und manchen späteren Forscher beschämenden Stelle des Kirchenvater Clemens Al. (Strom. IV. p. 164 Pott.), wo er die dem Kanon der Wahrheit gemäße Physiologie (Naturerkenntnißlehre), sie mit dem dritten und letzten Grad der eleusinischen Weihen vergleichend, eine Epoptie nennt, die von der kosmogonischen Art der Untersuchung anfange und zu derjenigen aufsteige, die göttliche Dinge betrifft.

Wenn bei den Mysterien des phrygischen Bakchos die mystische Formel war: „der Stier des Drachen Vater und der Drache Vater des Stier“ (Jul. Firmicus, de errore prof. rel. c. 27.), wenn ein nach seiner Grundlage gewiß alter, von Bentley (in der Epist. crit. ad Mill. subj. Hist. chr. Joh. Malal.

Digitized by Google

p. 8., wieder abgedruckt in der Bonner Ausgabe des Malalas p. 684, *χρησμός* VIII.) angeführter *χρησμός*[1]) sagt: „der Alte ist der Junge und der Junge ist der Alte, der Vater ist der Sprößling und der Sprößling ist der Vater" (*ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ*), — was sind das anders als zuerst immer mehr in Naturanschauung versenkte, und dann immer freier, immer allgemeiner, immer durchsichtiger werdende und somit immer mehr der Erfassung ihres reinen Gedankens sich nähernde, wenn auch die Form der sinnlichen Vorstellung selbst noch nicht abstreifende, Symbole dessen, daß die entgegengesetzten Potenzen und Wesenheiten in steter Wechselwirkung sich gegenseitig erzeugende und gegenseitig bedingende und so in diesem Uebergehen in einander einheitliche, ihre innere Einheit auch im Unterschiede und Gegensatze nicht verlierende sind? Was ist dies anders als das symbolische und sinnliche Anschauen dessen, was sich dann bei Heraklit in dem wechselseitigen, immerwährenden Erzeugen von Apollo und Dionysos, nicht mehr als sinnlicher Gestalten, sondern nach ihrer durchschauten Bedeutung als reiner Momente des Begriffs, in dem wechselseitigen sich Erzeugen und immerwährenden Ineinanderumschlagen von Feuer und Wasser, von Sein und Nichtsein, von der *ὁδὸς ἄνω* und *ὁδὸς κάτω*, zum reinen Gedanken abklärt und als die begriffene Idee des Processes sich zum Bewußtsein bringt[2])!

Wir sagten, das eben sei der Trieb und der allgemeine geistige Gehalt aller Mysterien und der mystischen Richtung bei den Griechen überhaupt, die abstracten geistigen Gegensätze der Götter mit einander zu vermitteln und zu versöhnen und diese zur Einheit zu bringen, indem sie gegenseitig durch ihr Wesen hindurch gehen. So durch ihren Gegensatz hindurchgegangen, sind sie jetzt nicht mehr abstract einseitige, einander negative, son-

1) Es ist ihm der Name „*Ἰλουτάρχου*" vorgesetzt.

2) Sollte vielleicht erst noch die Anführung besonderer heraklitischer Parallelstellen für jenen von Bentley mitgetheilten *χρησμός* nöthig sein? Man erinnere sich nur des Fragments bei Plutarch: „*ταὐτόν ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρήγορος καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραιόν· τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἐστὶ, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*", „dasselbe ist lebend und todt und Wachen und Schlafen und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes, und Jenes wiederum umschlagend Dieses" (siehe oben p. 158). Und ebenso das andere p. 133 sqq. explicirte Fragment, sowie das später zu erörternde über den ewig jungen Apollo. Zu der That aber wären nicht einzelne Stellen, sondern das ganze Wesen heraklitischer Philosophie hier zu parallelisiren. Zu den angezogenen Stellen aber, wie zu jenem *χρησμός* selbst, vergl. man wieder die orphischen Verse bei Olympiodor:

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγαροῖσιν κτλ.;

siehe Lobeck Aglaoph. p. 797 sq. und Plat. Phaedon. ib. cit.

Digitized by Google

dern in der That geiſtig höhere Potenzen, die das Weſen ihres Gegenſatzes in ſich aufgenommen haben. Inwiefern aber dieſe Einigung ein „Später“ im Gedanken iſt, und inwiefern ſie demnach auch ein Später in der Zeit geweſen ſein dürfte, — dies näher auseinander zu ſetzen, iſt hier nicht der Ort. Aber manche Erinnerung dieſer Umbildung dürfte ſich in zahlreichen Mythen erhalten haben. Dies iſt auch vielleicht mit dem Verhältniß des Dionyſos zur Ariadne der Fall. Es kann hier nicht auf den Ariadnemythos eingegangen werden. Allein ſoviel iſt jedenfalls klar, daß Ariadne, welche uns die Dichter ſtets als Geliebte des Dionyſos ſchildern, zunächſt ein dem Dionyſos entgegengeſetztes Weſen iſt. Denn ſie iſt eine Perſonification der ideellen Einheit. Abſtammend von einem rein negativen Weſen, dem Verderber Minos, deſſen Identität mit Saturn hier gleichfalls nicht näher ausgeführt werden kann, leuchtet ihre Krone als Leitſtern dem Theſeus durch die labyrinthiſchen Gänge des verworrenen Daſeins, in dem ſich Jeder verliert, der die innere Einheit dieſer ſinnlichen, ſich wirr verſchlingenden Vielheit nicht erfaßt hat; ihre Krone iſt dem Theſeus der Polarſtern, der ihm, ihn ſichernd gegen ſolchen Verluſt ſeiner ſelbſt, die Rückkehr weiſt (Hygin. P. A. II, 5.), wie dieſe deshalb am Himmel prangende Krone fort und fort zu gleichem Dienſte Jedem leuchtet. — So erſcheint Ariadne auch in offenbar älteren Sagen als geradezu entgegengeſetzt dem Dionyſos. Sie hat ſeine heilige Grotte entweiht, und er iſt die Urſache ihres Todes (Schol. ad Odyss. XI, 321. und Schol. Apollon. III, 996.). Wie kömmt alſo dieſe Ariadne zu Dionyſos? Sie kommt aber auch nicht zu dem Umherſchwärmer Dionyſos. Sie iſt die Gemahlin des myſtiſchen, des unterirdiſchen Dionyſos, der ſich ſelbſt ſchon zu ſeiner einfachen innern Einheit zuſammengefaßt hat (Munker. ad Hyg. fab. 224. und Böttiger Arch. Muſ. 1. Heft), und das Abbild ihrer Krone, wie Böttiger zeigt, iſt der Kranz, den jeder Geweihte bei den attiſchen Myſterien trug. So zeigt ſich auch in dieſer Verbindung des Bakchos und der Ariadne, wie ſich in der myſteriöſen Anſchauung das Weſen des Gottes gehoben und mit ſeinem Gegenſatz in Einheit gebracht hat. So iſt die myſtiſche Anſchauung nur der im Griechenthum ſelbſt vorhandene Zug, durch welches daſſelbe ſich über ſich ſelbſt herauszuheben und das Daſein der beſonderen Momente der Idee in ihre geiſtige Einheit aufzulöſen gedrängt war.

Nicht nur durch dieſe und jene Symbole und Gebräuche, ſondern nach ihrer ganzen innern Bedeutung iſt die myſteriöſe Richtung der im Griechenthum ſelbſt vorhandene und ſich forttreibende Entwicklungskeim der chriſtlichen Religion.

Digitized by Google

Richtiger ſicherlich, als ihm ſelbſt bewußt, ſagt Jo. Lydus (de mensibus IV. c. 38. p. 72, Bonner Ausg.), nachdem er zuvor Apollo, welchem Hermes die Kithara übergiebt, als die Sonne gedeutet hat, welcher die Harmonie (alſo die ideelle und negative Einheit, nicht die ſinnliche Fülle) des Weltalls übertragen ſei: „im Geheimen wurden die Myſterien des Dionyſos gefeiert, weil Allen verborgen iſt die Gemeinſchaft der Sonne (d. h. hier des inneren einheitlichen Centralpunktes) mit der ſinnlichen Natur des Alls“ [1]).

Wieder erſcheinen hier die Apollo und Dionyſos zu Grunde liegenden Ideen als die die ganze Weite der griechiſchen Religion umſpannenden Gegenſätze, und die in der dunkeln ſinnlichen Vorſtellung ſich ſinnlich vollbringende Einigung derſelben als der Inhalt der Myſterien; als Bedingung aber dieſer Myſterien — und ſomit zugleich andrerſeits auch als die Bedingung der griechiſchen Volksreligion überhaupt — mit Recht das Geheimſein dieſer Einheit d. h. alſo die noch ſelbſtändige Beſonderheit, der noch nicht aufgehobene Gegenſatz dieſer Göttervorſtellungen gegen einander. Als die beſonderen Götter immer mehr vergeiſtigt ſind, als ſie immer mehr ihre Rollen mit einander vertauſcht und ſich gegenſeitig ſo durchdrungen haben, daß ſie ſchlechthin in keiner Beſonderung gegen einander beſtehen bleiben können, als die Gegenſätze zu reinen Momenten der Idee geworden, und ſomit ihre bis dahin nur vorgeſtellte und deshalb geheime Einigung ſo vollbracht iſt, daß aller Gegenſatz als ein aufgehobener erſcheint, — da iſt das, was die griechiſche Myſtik nur vorſtellend verſucht, einerſeits vollendet und auf die Spitze getrieben im Neu-Platonicismus, andrerſeits erfüllt und aufgehoben zugleich im Chriſtenthum, dieſen einander ſo feindlichen und doch innerlich ſo weſentlich zuſammenhängenden Erſcheinungen.

Wie einerſeits, wie wir oben gezeigt, im Elemente des reinen Denkens das philoſophiſche Erkennen ſchon früher jene Einheit vollbringt, ſo iſt jetzt — noch in der Form der ſinnlichen religiöſen Vorſtellung ſelbſt — die chriſtliche Religion die Vollendung und Offenbarung und damit zugleich die Aufhebung dieſer Myſterien-Anſchauungen. Der chriſtliche Gott war das Herzensgeheimniß, das die griechiſche Welt ſo lange in ſich verborgen trug, wie der griechiſche Zeus den Dionyſos in ſeinen Flanken.

---

1) „ὅθεν Ἑρμῆς κιθάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἷον ὁ Λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν· ἐν ἀπορρήτῳ δὲ τῷ Διονύσῳ τὰ μυστήρια ἐτελεῖτο διὰ τὸ πᾶσιν ἀπόκρυφον εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου πρὸς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν κοινωνίαν“.

Digitized by Google

Um jedoch von dieſer Abſchweifung zurückzulenken, ſo iſt jetzt nach allem Bisherigen wohl gewiß und unzweifelhaft erwieſen, daß Heraklit in ſeiner ſpeculativen theologiſchen Dreieinigkeit von Apollo und Dionyſos als den reinen in einander umſchlagenden an ſich identiſchen Gegenſätzen des Momentes der ideellen Einheit oder des Negativen und des Momentes des realen Daſeins, deren beſtändige ihnen ſelbſt negative Umwandlung in einander das Leben des Zeus oder die abſolute Idee des Werdens bildet, die nur in der proceſſirenden Vermittelung dieſer Gegenſätze mit einander exiſtirt, ſich in der That überall auf dem Subſtrate der religiöſen, beſonders der orphiſchen Vorſtellungen bewegt, und nur das in dieſen Anſchauungen an ſich in ſinnlicher Weiſe Enthaltene in den reinen Begriff erhebt, eben deshalb aber mit dieſer ſpeculativen Religionsphiloſophie die Religion ſelbſt, deren Weſen darauf beruht, ihres eigenen Inhalts nicht bewußt und mächtig zu ſein, vollſtändig auflöſt.

Daſſelbe Subſtrat und Material orphiſcher Anſchauungen, dieſelbe Adoption dieſes ſinnlich mythiſchen Stoffes als Darſtellungsform ſeines Gedankens, und, was hierin ſchon geſagt iſt, dieſelbe ſpeculative Ausbeutung dieſes Stoffes läßt ſich auch mit Sicherheit darin nachweiſen, wenn er, laut den oben angeführten Fragmenten und Zeugniſſen, ſeinen Demiurgen Zeus ein Kind und gerade ſeine Action des Weltbildens ein Spielen dieſes Kindes genannt hat. — Von dem Material, das hierüber zu Gebote ſtünde, nur Einiges: Proklus bezeugt, daß Orpheus ſowohl ſeinen Zeus ſelbſt, als auch ſeinen Dionyſos Kinder genannt habe[1]). Natürlich! Wenn bei Heraklit Zeus, nicht inſofern er als ſolcher d. h. in der Totalität und Einheit ſeines Weſens gefaßt wird (denn inſofern iſt er das „Eine Weiſe"), ſondern inſofern er weltbildend iſt, d. h. ſich in den Dionyſos umwandelt und rückwandelt, wenn alſo weſentlich Zeus als Dionyſos gedacht ein ſpielendes Kind iſt, ſo drückt ſich das in der ſinnlichen Vorſtellung, wo alle Momente noch beſonderes ſinnliches Daſein haben, nothwendig ſo aus, daß Zeus und Dionyſos Kinder ſind.

Bei Dionyſos iſt nun ſeine Auffaſſung als Kind ein vorſtechender und bedeutungsvoller Zug. Wenn alle andern Götter uns faſt immer nur in entwickelter Jünglings- oder Mannes-Geſtalt begegnen, ſo muß es für Dionyſos in ſeinem innerſten Weſen begründet ſein, daß in ſeinem geſammten Mythenkreiſe ſeine Kindheit eine ſo große Rolle ſpielt, be-

---

1) Comm. in Parmen. p. 91 ed. C. p. 527. Stallb.: „*Αὐτὸν τὸν Δία καὶ τὸν Διόνυσον παῖδας καὶ νέους ἡ θεολογία καλεῖ, καίπερ ὄντε νέω, φησὶν ὁ Ὀρφεύς.* Fragm. Orph. p. 507. ed. Herm.

Digitized by Google

sonders aber im orphischen und mysteriösen Kreise er fast constant als Kind gedacht erscheint. Wie durch seine Passionsgeschichte, so ist auch hierin der mystische Dionysos das offenbare Vorbild und der Entwicklungskeim des Jesukindleins. Es ist aber die Kindheit in der That in der Idee des Gottes begründet. Das reale Dasein ist nicht einmal geschaffen; es ist eine fortgesetzt sich vollbringende und wiederholende neue Schöpfung. Es ist dieser Wechsel vom immer neuen Hervorgehen und Verschwinden des Einzelnen. Dionysos wird daher gerade in der mysteriösen Auffassung, wie er hier einerseits zum unterweltlichen Todesgott Hades-Zagreus wird, andrerseits als dieser demiurgische Lebensgeber des Einzelnen sich stets neu erzeugenden, nothwendig zum Kinde.

Allein das Dasein als sich stets neuschaffendes ist mehr blos für den philosophischen Gedanken vorhanden. Für die sinnliche Vorstellung stellt sich diese unausgesetzte Neuschöpfung, an die sinnliche Wahrnehmung anlehnend, vielmehr als sich jährlich neu wiederholende dar. Mit der Jahresperiode beginnt eine neue Schöpfung, eine Erneuung alles Daseins. Darum wird jedes Jahr um die Zeit des Wintersolstitiums, wo die Sonne wieder zu steigen beginnt, das neugeborene Dionysoskind, dieser Jahresheiland, in der mystischen Wanne von einer Priesterin in den Mysterien gezeigt[1]), wovon der Gott *Λικνίτης*[2]) hieß.

Der ganz mysteriöse Iakchos wird von Suidas (s. v.) ausdrücklich ein Säugling, der an der Mutterbrust liegende Dionysos genannt[3]). Ebenso erscheint als Kind oder Knabe (*παῖς*) Iakchos mit der Demeter in den orphischen Versen bei Clemens[4]); dem Kinde Zagreus übergiebt Zeus die Weltherrschaft[5]).

Nicht anders verhält es sich mit dem Spielen des heraklitischen Zeus. Durch Kinderspielzeug, Kegel, Kreisel ꝛc. verlocken die Titanen den Zagreus, als sie ihn zerreißen[6]). Kindische Lustbarkeiten erwähnt Plato bei den orphischen Weihen[7]). Wenn nun Clemens unter den Symbolen, die bei den orphischen Mysterien als Spielsachen (*ἀθύρματα*) des Dio-

---

1) Siehe Procl. in Plat. Tim. p. 124., Lobeck. Aglaoph. p. 581 sqq., Serv. ad Virg. Georg. I, 166.

2) Nach Plut. de Is. et Os. c. 35. bringen die Hosier in dem Tempel des Apollo ein geheimes Opfer, wenn die Thyaden den Liknites aufrichten.

3) Vgl. Creuzer Bd. IV. p. 95 sq. 3te Ausg.

4) Protrept. p. 17. Fragm. Orph. XVI. p. 475. ed. H.

5) Clem. Al. ib. p. 15., Lobeck. Aglaoph. p. 699 sq.

6) Clem. u. Lobeck. l. l., Nonnus Dionys. VI, 173.

7) Plat. Rep. II, 364.

Digitized by Google

nysoskindes vorkommen, neben Kegel, Kreisel ꝛc., die alle anerkanntermaaßen kosmische Bedeutung haben, besonders auch der Würfel erwähnt, und wenn andrerseits Lucian l. l. den Heraklit auf die Frage, wer denn sein Aeon sei, antworten läßt: „Ein spielender, würfelnder (πεσσεύων), sich auseinander lassender Knabe", so ist nun gewiß evident, daß dies „würfelnd" keineswegs, wie Schleiermacher meint, ein uneigentlicher und verunstaltender Zug der lucianischen Darstellung ist, sondern daß Heraklit in der That, auch dies aus den orphischen Symbolen adoptirend und resp. diese speculativ ausdeutend, seinem weltbildenden Zeus jenes Würfeln zugeschrieben haben muß [1]). Dies bestätigt sich auch durch die früher schon nachgewiesene Genauigkeit der andern beiden Beiwörter des Lucian παῖς παίζων, διαφερόμενος. Diese Genauigkeit im Thatsächlichen ist gerade auch für eine comödirende Darstellung besondere Pflicht. Sie vor allen darf nur solche Züge anbringen, die auf thatsächlicher bekannter Wahrheit im Originale beruhen und in demselben einen wesentlichen Bestandtheil ausmachen. Nur an dem contrastirenden Vergleich dieser zutreffenden als thatsächlich und wahr bekannten Grundlage und ihrer comödirenden Auffassung entzündet sich das Gelächter.

Soll Lucian's Verspottung gelungen sein, so muß also dies πεσσεύων (würfelnd) bei Heraklit nicht nur ein thatsächlicher, sondern auch ein bedeutungsvoller Zug sein. Und in der That ist dies so sehr der Fall, daß erst durch dies Würfeln die Darstellung des weltbildenden Zeus bei Heraklit als eines Kindes und eines spielenden Kindes [2]) ihr concretes

---

1) So würfelt (ἠστραγάλιζε) Heraklit bei Diog. L. IX, 3. Als ihn nämlich seine Mitbürger auffordern, ihnen Gesetze zu geben, so geht er statt dessen in das Heiligthum der Artemis und spielt daselbst mit Kindern Würfel. Und auf die Verwunderung seiner Mitbürger entgegnet er ihnen, daß das weit besser sei, als mit so schlechten Leuten, wie sie, die Stadt zu regieren. — Obgleich auch der Zufall sein nicht zu verkümmerndes Recht hat, so wäre es doch ganz möglich, daß hier bei dem symbolischen Charakter, den wir überhaupt an Heraklit kennen und durch dessen Auffassung im Alterthum manche Fabeln entsprungen sind (vgl. p. 42, 1.), hier wieder eine solche Beziehung unterläuft.

2) Man muß hierzu die p. 253, 1. ausgezogene Stelle des Plutarch de *E* ap. Delph. vergleichen, wo gesagt wird, daß Apollo nach gewissen Lehren gleich dem Knaben in der Fabel immer dasselbe den Sand zusammenhäufende und wieder auseinanderschüttende Spiel in Bezug auf das Weltall treibe, die Welt, welche nicht ist, bald schaffend, bald die geschaffene vernichtend, und das dort von uns Bemerkte, und hierzu besonders Gregor. Nazianz. Orat. de paup. amore c. XX. p. 270, E. ed. Paris. 1778: τὰ μὲν γάρ ἐστι πάντα ῥευστὰ καὶ πρόσκαιρα καὶ ὥςπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων, ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταῤῥιπτούμενα καὶ μετα-

Digitized by Google

Verſtändniß erhält. Das Spiel, das Zeus in der Weltbildung ſpielt, beſteht ja, wie wir oben geſehen haben, in nichts Anderem als darin, daß er ſich unausgeſetzt aus ſeiner Form als Apollo in ſein Gegentheil, in ſeine Form als Dionyſos, umſchlägt und aus dieſer ebenſo wieder immer in jene rückumſchlägt. Dieſe *μεταβολή*, dieſe ſich ſelbſt umſchlagende Bewegung, hat ihre beſte ſinnliche Darſtellung in der ſich überſchlagenden und rücküberſchlagenden Bewegung der Würfel. Dieſe ſich überſchlagende Bewegung des *πεσσεύων*, noch dazu mit dem heraklitiſchen *ἄνω κάτω* in Verbindung gebracht, tritt ſehr gut auch in einer Stelle des Philo hervor, de vit. Moys.[1]): *Τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης.* „Nichts iſt unbeſtändiger als der Zufall, der nach Oben und Unten die menſchlichen Dinge überſchlägt“. Und darum iſt Zeus, weil ſich beſtändig aus ſich als Apollo in ſich als Dionyſos und vice versa umwandelnd und gerade durch dies umſchlagende Spiel ſeiner mit ſich ſelbſt die Weltſchöpfung zu Stande bringend, in der Weltbildung ein würfelſpielender Knabe*).

Es würde noch übrig bleiben, ähnliche aus den religiös-dogmatiſchen Kreiſen gegriffene Beziehungen in den von Heraklit gebrauchten, ſchon an ſich ſelbſt ſo alterthümlich klingenden Namen *κόρος* und *χρησμοσύνη* nachzuweiſen.

τιθέμενα und bald darauf *παίζεσθαι ἡμᾶς ἐν τοῖς ὁρωμένοις, ἄλλοτ' ἄλλως μεταβαλλομένοις καὶ μεταβάλλουσι καὶ ἄνω καὶ κάτω φερομένοις τε καὶ περιτρεπομένοις.*

1) T. I. p. 85. M. T. IV. p. 121. ed. Lips.

*) Unſere Inſchutznahme des *πεσσεύων* nicht nur, ſondern auch unſere ganze Auffaſſung des ſpielenden Kindes Zeus wird jetzt aber evident durch das neue Fragment bei Pſeudo-Origenes IX, 9. p. 281 beſtätigt: „*Αἰὼν* (ſo nannte ihn ſchon Lucian l. l., es iſt Zeus in ſeiner realen Entfaltung) *παῖς ἐστι παίζων· πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.* „Ein ſpielendes, würfelndes Kind iſt der Aeon. Des Kindes iſt die Herrſchaft“. Unmöglich kann deutlicher, als in den letzten Worten geſchieht, die Beziehung auf die orphiſchen Dogmen, in denen (ſ. oben) Zeus dem Kinde die *βασιλεία* über Göttern und Welt übergiebt, zum Vorſchein kommen.

Nach der von uns oben p. 57. 243 sq. gegebenen Entwickelung der Bedeutung dieſes Spieles des Zeus und des orphiſchen Subſtrats, in dem ſich Heraklit dabei bewegt, dürfte alſo auch von ſelbſt die Anſicht von Bernays beſeitigt ſein, welcher Rhein. Muſ. VII. 109 sqq. darin einen immer neue Welten bauenden und zerſtörenden Zeus und einen Beleg für die angebliche Weltuntergangslehre bei Heraklit ganz mit Unrecht finden und die heraklitiſche Darſtellungsform hierbei durch Bezugnahme auf ein Hom. Il. XV. 361. erwähntes gewöhnliches Kinderſpiel erklären will.

Digitized by Google

Daß wirklich in ihnen ſolche Beziehungen vorliegen, — daran wird man nach dem bisherigen im Allgemeinen gewiß nicht zweifeln können. Aber hier beſtimmt das Material nachzuweiſen, in welchem ſich Heraklit mit dieſen Namen bewegt, iſt ſchwieriger, deswegen weil, wie wir in einer früheren Anmerkung (p. 234, 2.) auseinandergeſetzt haben, nicht ganz feſtſteht, ob Heraklit den *κόρος* für das feurige Apolloſtadium und die *χρησμοσύνη* für das des Dionyſos gebraucht habe, oder umgekehrt. Nothwendig aber kömmt gerade hierauf alles an, ehe man wirklich beſtimmen kann, welche Mythenkreiſe Heraklit hier im Auge hat; denn ohne dieſes vorherige Feſtſtehen und den daran gegebenen Prüfungsmaßſtab würden einem die möglichen Beziehungen, die weit entfernt zu fehlen in einem nur zu überreichen Maße vorhanden wären, hierhin und dorthin ſchillernd nur über den Kopf zuſammenſchlagen [1]).

Wäre unſere Vermuthung, daß der *κόρος* das Moment oder Stadium der feurigen Einheit darſtelle, ſicher, ſo muß zunächſt wohl auf den von Carl Ritter nachgewieſenen alten Korosculſtus [2]), der auch gerade in Kleinaſien localiſirt war, Bezug genommen werden, einen apolliniſchen Sonnendienſt, in welchem (ſiehe Creuzer an den von Ritter angeführten Orten) gerade auch wieder Dionyſos zur Sonne umgedacht wurde.

In Bezug auf die *χρησμοσύνη*, — die Dürftigkeit und hieraus entſpringende Sehnſucht, Sucht, — wird immer ganz auffällig bleiben, wie Schelling in ſeiner ſo geiſtvollen Schrift über die Gottheiten von Samothrace (p. 11 sqq.) gerade dies als den Begriff und das Weſen (und ſelbſt den Namen) der ſamothrakiſchen Demeter entwickelt. Denn ſtünde es auch um Schellings daſelbſt verſuchte phoeniziſch-hebräiſche Etymologie wie es wolle, — den Begriff dieſer ſamothrakiſchen Ceres hat er unzweifelhaft feſtgeſtellt, und ein merkwürdiges Zuſammentreffen iſt es daher jedenfalls, wenn

---

1) So würde man z. B. auf den Einfall kommen können, mit *κόρος* und *χρησμοσύνη* (Sehnſucht) die phöniziſche Kosmogonie bei Damascius de princip. in Wolf. Anec. Gr. III. p. 259 zu vergleichen, nach welcher Zeit, Sehnſucht und Nebel als Principien auftreten: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγράφεα* (nämlich Eudemus) *πρὸ πάντων χρόνον ὑποτίθενται καὶ πόθον καὶ ὁμίχλην* (cf. Euseb. Pr. Ev. II. c. 10.). Die Zeit tritt hier nicht als ſchöpferiſches Princip ſelbſt, ſondern nur als Subſtrat von Allem auf und dies würde gut genug mit Heraklit ſtimmen. Aber der *πόθος* oder die Sehnſucht nur dann, wenn bei Heraklit die *χρησμοσύνη* eine Sehnſucht nach Weltbildung, und alſo das Feuerſtadium wäre, nicht aber wenn ſie das Dionyſosſtadium iſt und folglich eine Sehnſucht nach Rückgang in die ideelle Einheit darſtellt.

2) Vorhalle europ. Völkergeſchichten, Berlin 1820 p. 95—181 sqq.

Digitized by Google

Heraklit, genau dieſen Begriff jener Ceres (obwohl in umgekehrter Weiſe) in dem griechiſchen Worte *χρησμοσύνη* wiedergebend und ſie dem *κόρος* Erfüllung und Vollendung gegenüberſtellend, dieſe Namen als die beiden Momente oder Stadien des göttlichen Lebens und ſeiner ſpeculativen Phyſik und Kosmogonie gebraucht (cf. § 26.). Und um ſo beziehungsreicher muß die hierin vorliegende Hinweiſung erſcheinen, als nicht nur auch die Verehrung des Dionyſos unter den ſamothrakiſchen Gottheiten ſo bedeutend in den Vordergrund tritt[1]), ſondern im Myſterienkreiſe gerade[2]) der myſtiſche Dionyſos als *κόρος*[3]) der Ceres gegenübergeſtellt und mit ihr als die Hauptgötterzweiheit angeſchaut wird. Denn daß die religiöſe Anſchauung von *κόρος* (Bacchus als Kind und ſpeciell als Kind der Ceres) von dem Begriffe der Erfüllung[4]) nicht eben weit abliegt, iſt wohl auch ohne jede weitere Ausführung klar[5]).

---

1) Siehe außer Schelling, bei Schol. Apollon. 1, 917.; Jo. Lydus de mens. IV, 38. p. 72. ed. Bonn., wo dem Dionyſos ſogar die Stiftung der labiriſchen Weihen zugeſchrieben wird, ebenſo bei Cicero de nat. Deor. III, 23. p. 618 Cr. vgl. Welker, Aeſch. Tril. p. 164 und Creuzer, Dionyſos p. 151.

2) In den eleuſiniſchen zwar, deren Zuſammenhang mit den ſamothrakiſchen aber wohl ſeit lange von Niemand mehr bezweifelt wird, vgl. oben p. 211, 1.

3) *κόρος* heißt der myſtiſche Dionyſos in den Eleuſinien als Kind, und zwar immer nur als Kind der Ceres aufgefaßt, wie Proſerpina *κόρη*. Wie Ceres die Mutter *κατ' ἐξοχήν* iſt (Herod. VIII. 65. c. interpr.), ſo iſt er (vgl. Cic. de nat. Deor. II, 24.; Hermias in Plat. Phaedr. p. 87. ed. Ast.) der *κόρος*, das Kind *κατ' ἐξοχήν*. Man ſehe Creuzers gelehrte Ausführung über *κόρος* und *κόρη* Symb. u. Myth. IV. p. 110. 3te Ausg. und beſonders in der 2ten Ausg.

4) Darum hat *κόρος* die Bedeutung von Sproß, Sprößling, ſelbſt in der Pflanzenwelt; ſiehe Lobeck, Aglaoph. p. 413.

5) Blos einige Andeutungen ſeien geſtattet: Mit dem Kinde iſt das in Schmachten und Sehnſucht beſtehende Weſen der Mutter (Ceres) zur Erfüllung und Vollendung gekommen. Dies dürfte eine Ideenreihe ſein, die dem Beinamen des myſtiſchen Bacchus *κόρος* zu Grunde liegt. Darum iſt bei den Orphikern, bei welchen die Ceres mit der Rhea identiſch und Mutter des Zeus iſt, die Ceres vor ihrer Mutterſchaft Rhea; erſt mit derſelben erfüllt ſie ſich zur Demeter, ſ. Proclus in Cratyl. p. 96: *τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι λέγει ὅτι ἄνωθεν μὲν μετὰ Κρόνου οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ· λέγει γάρ.*

Ῥείην τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
γέγονε Δημήτηρ"

und hierzu die Berichtigung des Textes bei Lobeck, Aglaoph. p. 537. Beſonders muß dabei auf die in *ἀνεκφοίτητος* liegende Bezeichnung ihres noch einſamen,

Digitized by Google

Zeigt ſich aber immerhin hierbei, wie wenig Heraklit an dem beſtimmten einmal gewählten theologiſch-dogmatiſchen Stoff und ſelbſt an der Stellung, welche innerhalb deſſelben die mythiſchen Geſtalten zu einander einnehmen, feſthielt, ſo iſt dies nur ein Beweis mehr für die ſchon im Anfang dieſer Arbeit aufgeſtellte und ſeitdem oft genug belegte und im Verlauf immer deutlicher nachzuweiſende Anſicht, daß er ohne jede dogmatiſch-theologiſche Tendenz jenes Material nur als Darſtellungsform ſeiner reinen Begriffe gebraucht und, gerade wegen der für ihn ſelbſt vorhandenen Unangemeſſenheit dieſer ſinnlichen Hülle für den rein begrifflichen Inhalt, dieſen

---

nicht aus ſich herauskommenden Weſens geachtet werden, ſowie auf die in πέλομαι verknüpften Bedeutungen von Sichbewegen und einem dadurch hervorgebrachten Sein. Faſt noch deutlicher ſagt Proclus ib. p. 85: ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ, τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτήν· ἄνω μὲν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστὶ, κάτω δὲ μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ.

Auf dieſe orphiſche, des geiſtigen Unterſchiedes nicht entbehrende Identität der Ceres und Rhea hätte ſich, wie mir ſcheint, Lobeck berufen ſollen, um den ſchon im Alterthum geführten Streit, ob der ſamothrakiſche Dienſt der Rhea oder der Ceres geweiht geweſen, zu verſöhnen (ſ. Aglaoph. p. 1225 sqq.), nicht auf die Aehnlichkeit einzelner Attribute und Beinamen und eine daraus hervorgegangene Verwechslung.

Gewiß muß es uns aber ſehr bedeutſam für unſern Zuſammenhang erſcheinen, wenn wir ſehen, daß auch die Stoiker, ſo ſehr in der Regel jenes ſchlechte und abſtracte phyſiſche Allegoriſiren (vgl. oben p. 231, 1.) bei ihnen überhand nahm, in welchem dann die Ceres in der beliebten Weiſe zur Erde wurde, dennoch nach noch vorhandenen Spuren anderwärts auch jene orphiſche Identität von Ceres und Rhea acceptirt hatten, ſ. Chryſippus ap. Phaedrus de nat. deor. p. 18: „μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν Ῥέαν καὶ μήτερα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα". Sicher, wenn Phaedrus daſelbſt von Chryſippus ſagt: Τὰ παραπλήσια δέ κἀν τοῖς περὶ φύσεως γράφει μεθερμηνεύων μύθους καὶ τῷ Ἡρακλείτου συνοικειῶν κυκεῶνι, ſo hat Chryſippus auch dieſes „Umdeuten der Mythen" nicht weniger als den Miſchtrank, dem er ſie anpaßt, von Heraklit entlehnt. Und nach Allem, was ſich bereits hierüber in Bezug auf das Verhältniß der Stoiker herausgeſtellt hat und ferner herausſtellen wird, werden wir allemal gerade da veranlaßt ſein, engeres Anſchließen an Heraklit bei ihnen anzunehmen, wo ſich Spuren wirklich ſpeculativer Mythenbehandlung bei ihnen finden, eine Behandlungsweiſe, die ihnen ſo wenig originär und ſelbſteigen iſt, daß ſie dieſelbe auch nirgends feſtzuhalten vermochten; während dagegen, wo ſie in ihrer gewöhnlich abſtract oberflächlichen Weiſe die Götter in Luft, Erde ꝛc. ꝛc. zerlegen, ſie offenbar von Heraklit ſich entfernen, ihrem eigenen Genius folgen, und das ganz genau entſprechende verderbende Mißverſtändniß an heraklitiſcher Theologie verüben, das wir ſie an heraklitiſcher Phyſik verüben ſehen werden. Von Heraklit ſagte uns Heraklides oben ſehr richtig, er theologiſire das Phyſiſche (θεολογεῖ τὰ φυσικά); von den Stoikern könnte das Umgekehrte geſagt werden, φυσιολογοῦσι τὰ θεῖα.

Digitized by Google

in ſeiner rein logiſchen Form ihm noch unausſprechlichen Begriff in immer neuen ſinnlichen Darſtellungen herauszuringen geſucht hat.

Die eben in Folge dieſer Darſtellungsform ſelbſt wieder die äußere Geſtalt einer ſpeculativen Theologie und Religionsphiloſophie annehmende, aber mit ſeiner Philoſophie nothwendig bereits gegebene vollſtändige Auflöſung der Religion ſelbſt tritt nun auch deutlich genug in vielen noch erhaltenen Fragmenten Heraklits heraus, in welchen wir ihn zunächſt im entſchiedenſten Gegenſatz gegen die Volksreligion erblicken. So in dem Fragmente, das Origenes aus Celſus mittheilt[1]): „*καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδε πως ἀποφαίνεται· „καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσί*“. Und mit Weglaſſung des letzten (aber deshalb nicht weniger echt heraklitiſchen Satzes) findet ſich das Fragment auch bei Clemens[2]): — — *τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου .. „καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο*“. „Und zu dieſen Bildſäulen flehen ſie, als wie wenn Einer zu Häuſern plapperte, nicht wiſſend wer Götter noch Heroen ſind“.

Dieſe Sentenz wird bei Heraklit gewiß nicht im Geringſten überraſchen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, ſo iſt die Bildſäule das, was am wenigſten Theil an dieſer proceſſirenden Bewegung hat. Sie iſt am meiſten feſtes bleibendes Sein.

Darum ſagt Clemens nicht mit Unrecht, indem er zu jenem Citate übergeht: „Du aber, wenn Du den Propheten nicht hören willſt, ſo höre Deinen eigenen Philoſophen, den Epheſier Herakleitos, wie er den Bildſäulen ihre Lebloſigkeit (*ἀναισθησίαν*) vorwirft“ ꝛc. Darum iſt auch im Fragment ſelbſt der Vergleich der Bildſäulen mit Häuſern ſehr bezeichnend gewählt, und kein Unbefangener wird irgend zweifelhaft darüber ſein können, daß Heraklit zu dieſem Ausſpruch von ſeinem Syſtem aus gelangen konnte und mußte. Gleichwohl will Schleiermacher wie er ſagt, nicht „wagen“, das Fragment als echtes zu bezeichnen. Aber er belegt dies mit ſeltſamen Gründen. Er meint, es ruhe „auf dieſer Stelle der Verdacht jüdiſchen Urſprungs“. Worauf baſirt er dieſen Verdacht? Auf nichts Anderes als darauf, daß dieſer Gedanke in der That auch vom jüdiſch-alexandriniſchen Standpunkt aus ausgeſprochen werden konnte. Aber das wird doch hof-

1) contra Celsum, VII. p. 738. ed. de la Rue.
2) Cohort. ad Gent. c. IV. p. 15. Sylb. p. 44. Pott.

Digitized by Google

sentlich nichts beweisen sollen! Denn, wie bekannt, kann ein- und derselbe Satz von den verschiedensten Standpunkten der Welt aus gesagt werden. So vergleicht Celsus selbst bei Origenes a. a. O. diese Sentenz Heraklits mit der Sitte der alten Perser, den Göttern keine Tempel und keine Bildsäulen zu setzen, wie denn in der That die Verachtung der Magier gegen beide bekannt ist (cf. Diog. L. Prooem. § 6. und dazu Menagius; Cicero de legibus II, 10. mit Davis. u. Creuzers Noten; Herodot I, 131.).

Ebenso erzählt uns von den Aegyptern Lucian, daß sie Tempel ohne Bildsäulen gehabt (*νήοι ἀξόανοι*, Luc. Dea Syr. T. IX. p. 87. ed. Bip. cf. Diog. L. Prooem. 2. u. Philostr. vit. Ap. VI. c. 19. p. 257).

So werden wir bei dem verbürgtesten Spruche Heraklits, daß Alles nach Art eines Flusses fließe, finden, daß fromme Kirchenväter ihn in ihrem spiritualistischen Sinne von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen gebraucht haben, wie denn überhaupt sehr viele heraklitische Sentenzen, z. B. der Spruch: Leichname seien verächtlicher denn Mist, der Leib das Grab der Seele, der unstäte Wechsel des Wegs von Oben nach Unten, in dem Alles immer begriffen sei, der Krieg als Gesetz des Daseins, die Auflösung der Dinge in Feuer ꝛc. ꝛc., das Schicksal gehabt haben, theils mit besonderer Vorliebe von dem christlichen Spiritualismus ergriffen und ausgebeutet, theils zu reinen Gemeinplätzen und in einem Sinne, in welchem Heraklit sie gar nicht wieder erkannt haben würde, sprüchwörtlich zu werden[1]). Alle diese Dicta hätte also, insofern sie sich nicht schon bei

---

1) Doch zeigt sich hierin jedenfalls die große Verbreitung, die Heraklits Sentenzen direct und indirect zu Theil geworden war. Außer dem, was in obiger Beziehung bei den betreffenden einzelnen Fragmenten bemerkt ist, vgl. man als Beleg hierzu nur Folgendes: Das Dictum vom Flusse in dieser Weise bei Euseb. Orat. de laudib. Constant. ed. Paris. 1659. p. 613: *ὁ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας ὁριγνώμενος μὴ γὰρ τὰ παρόντα ἄξια τοῦ παμβασιλέως θεοῦ συνειδώς, τὰ θνητὰ καὶ ἐπίκηρα καὶ ποταμοῦ δίκην ῥεύντα καὶ ἀπολλύμενα τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ.* Das heraklitische Dictum *νέκυες κοπρίων ἐβλητότερον* in gleicher Weise verarbeitet in derselben Rede p. 659: „*αὐτίκα γοῦν χθὲς καὶ πρώην θεομάχων γένος τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐκόκα, ἦγε τε καὶ ἀπῆγε καὶ πόλλα ἴσχυεν, ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀνθρώπων ἀπηλλάγη, κεῖτο δὴ μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς, σκυβαλῶν ἐκβλητότερον, ἄπνουν, κτλ.* — Der Krieg, welcher nach Heraklit die ganze Sphäre des wirklichen Daseins constituirt, konnte ebensowenig umhin, schon bei den Stoikern zu einem Gemeinplatz (in welchem er natürlich seine logisch-metaphysische Bedeutung, die er bei Heraklit hat, gänzlich verlor) und hinterher von den Kirchenvätern mit großem Beifall in ihrem spiritualistischen Sinne adoptirt zu werden; cf. Seneca Epist. 96: Vivere, mi-

Digitized by Google

Plato und Aristoteles finden, Schleiermacher consequenterweise gleichfalls verwerfen müssen. Ueberhaupt sollte es, nach diesem Grundsatze verfahrend, ein Leichtes sein, mehr als drei Viertheile der von Schleiermacher anerkannten Fragmente zu streichen.

Der Probierstein für Alles das, was uns erst von späteren Schriftstellern als Heraklit gehörig angeführt wird, kann daher nur der doppelte sein, daß man zusieht, ob Heraklit von *seinem* Gedankenstandpunkt aus einen solchen Ausspruch thun konnte, und dann, ob er nach Ton und Fassung ihm entspricht. Trifft Beides zu, so bleibt sehr gleichgültig, von welchen noch andern Standpunkten aus und in welchem anderen Sinne derselbe Ausspruch gleichfalls hätte gethan werden können. Was die erste Forderung anlangt, so ist, daß Heraklit von seinem Gedanken aus jene Worte sagen *konnte*, so sehr klar, daß er sie consequenterweise selbst sagen *mußte*. Fassung und Ton des Fragments betreffend, so muß auch Schleiermacher bekennen, daß er „alterthümlich" und, fügen wir hinzu, speciell heraklitisch ist. Auch führt ja nicht Origenes, sondern Celsus, und Origenes nur aus ihm, dies Fragment an. Aber, meint Schleiermacher, „Celsus mußte freilich die alexandrinischen Juden auch lesen und konnte sich von ihnen und mit ihnen täuschen lassen". Gewiß eine ausnehmend vage Vermuthung! Mit solchen durch nichts Näheres unterstützten bloßen *Möglichkeiten* würde aber jede Scheidelinie zwischen Kritik und Willkür fortfallen.

Es ist vielmehr gewiß nicht glaublich, daß der gelehrte und christenfeindliche Celsus einen Satz Heraklits, den die Christen so sehr zu ihrem Vortheile benutzen konnten, selbst angeführt hätte, wenn er nicht verbürgter- und anerkanntermaßen dem Epheser angehört hätte. Ferner hätte Schleiermacher berücksichtigen sollen, daß auch von Zeno eine ähnliche Denkweise in Bezug auf Bildsäulen und Tempel als der Götter unwürdig berichtet wird (aus seinem Buch über den Staat siehe Theodoret. Serm. III. de aff. Graec.). Endlich aber übersah man bisher eine andere Stelle,

---

litare est; Epist. 51: Nobis quoque militandum est et quidem genere militiae, quo nunquam quies nunquam otium datur; Chrysostomus in Act. Orat. 15. ed. Commel. p. 143. D.: *Ἀγών ἐστιν ὁ παρὼν χρόνος, πόλεμός ἐστι καὶ μάχη.* Id. in 1. ad Thess. hom. 3. p. 1428: *πολέμου καιρὸς, πᾶς ὁ τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐστι χρόνος*; id. in Genes. Orat. 3.: *Διηνεκὴς ἡμῖν ἐστιν ὁ πόλεμος καὶ ἀναχωχὴν οὐδέποτε ἔχων.* Augustin. adv. Jul. IV. c. 16. Nullum sine bello intestino diem ducis. — Das Dictum, daß der Leib das Grab der Seele, hat natürlich des Gregor. Nazianz. ganzen Beifall, Epist. 70. in Philagr. ed. lat. Cöln. 1570. p. 690 etc.

Digitized by Google

in der uns Origenes dies Fragment aus Celsus nochmals aufbewahrt hat, aber mit einer Variation, welche noch mehr den Verdacht jüdischer Erfindung von unserem Bruchstück abwälzt[1]): ἐκτίθεται Ἡρακλείτου λέξιν τὴν λέγουσαν· „ὁμοίᾳ ὡς εἴ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο ποιεῖν τοὺς προσιόντας ὡς θεοῖς τοῖς ἀψύχοις". „Gleiches, als wie wenn Jemand mit Häusern spräche, thun Die, die an seelenlose Götter herantreten". Das zweite ὡς aber in dieser Stelle wäre überflüssig und nicht wohl zu begreifen, wenn nicht vor ihm ἀγάλμασι ausgefallen sein sollte. Und an dieses θεοῖς τοῖς ἀψύχοις konnte sich dann auch anschließen οὔτε γιγνώσκοντας θεοὺς οὔτε κτλ.[2]).

In denselben Kreis entschiedener Polemik gegen das sinnliche Wesen der Religion überhaupt und ihres Cultus gehört auch das Fragment, welches sich bei Elias Cretens. ad Gregor. Nazianz.[3]) in Uebersetzung zwar, aber in einer offenbar wörtlichen, vorfindet. Er spricht von denen, die turpioria sacrificia darbringen und fährt fort: „Quos quidem irridens

---

1) c. Cels. I. p. 325 de la Rue.

2) Die innere Echtheit des Bruchstücks bestätigt sich übrigens noch durch eine Stelle Plutarchs, in welcher er, um den aegyptischen Thierdienst zu vertheidigen, in einem ganz heraklitisirenden Gedankengange, und Heraklit auch ausdrücklich citirend, aus denselben Gründen die Verwerfung des Bildsäulen-Cultus entwickelt, so daß es, Angesichts des obigen Fragments dringend wahrscheinlich wird, daß Plutarch auch diesen Tadel des Bilderdienstes aus Heraklit, dessen Gedanken er sich zur Begründung desselben bedient und den er oben angeführt hat, schöpft und daß er somit gleichfalls das obige Fragment beim Ephester gelesen hat, de Is. et Os. c. 77. Plutarch hatte im Vorhergehenden gesagt, es dürfe das Unbeseelte (ἄψυχον) nicht besser erscheinen als das Beseelte und das Leb- oder Empfindungslose (ἀναίσθητον) nicht besser als das mit Empfindung Begabte, auch nicht wenn man alles Gold und Edelgestein an einem Ort aufhäufte. Nicht in Farben, Gestalten noch Flächen erscheine das Göttliche, vielmehr habe das, was niemals Leben in sich hatte, noch seiner Natur nach haben konnte, ein weniger geehrtes Loos als selbst Leichname (ἀτιμότεραν ἔχει νεκρῶν μοῖραν). „Die lebendige, fährt er fort, und schauende und den Ursprung der Bewegung aus sich selbst schöpfende (κινήσεως ἀρχὴν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα) und die Kenntniß des Eigenen und Fremden habende Natur riß wo anders her an sich einen Abfluß (ἀπορροήν) und Antheil des Vernünftigen, durch welches das All regiert wird nach Heraklit; **weshalb** das Göttliche nicht schlechter in dieser (thierischen Natur) bildlich dargestellt wird, als in ehernen und steinernen Gebilden, welche Untergang und Veränderung gleichmäßig erfahren, aller Empfindung (αἰσθήσεως) und Einsicht (συνέσεως) aber von Natur aus ermangeln. Dies halte ich für das Wesentlichste, was über die Verehrung der Thiere zu sagen ist". (Die Analyse des herakl. Citats in dieser Stelle folgt später.)

3) Orat. XXIII. p. 386.

Digitized by Google

Heraclitus: „Purgantur, inquit, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat“, „dieſe verhöhnt Heraklit, wenn er ſagt: „Indem ſie ſich reinigen wollen, beſudeln ſie ſich mit Blut, gleichwie als wenn Einer der ſich mit Koth beſchmutzt hat, ſich mit Koth abwüſche“. Die unvermittelte, nicht einmal durch eine Participialconſtruction mit einander verbundene, im Deutſchen gar nicht wiederzugebende Nebeneinanderſtellung von purgantur, polluuntur iſt echt heraklitiſch. Die Wendung non secus ac si quis iſt nur eine Ueberſetzung von der Verbindung *ὅμοια ὡς εἴ τις*, welche wir ſchon in dem vorigen Fragmente antrafen. Schleiermacher (ſ. p. 431) will auch zu dem letzten von Elias Cret. mitgetheilten Bruchſtück, weil es nirgends anderswo erwähnt wird, kein rechtes Vertrauen faſſen. Allein er überſieht hierbei eine andere Stelle, nach welcher es ſogar zu den bekannteren gehört zu haben ſcheinen könnte. Denn ohne Heraklit zu nennen, bezieht ſich darauf faſt wie auf etwas Sprüchwörtliches und daſſelbe zugleich nicht unglücklich interpretirend der freilich ſehr beleſene Gregor Nazianz ſelbſt, Orat. 25. c. 15. T. I. p. 466. ed. Par.: *σύγχει μὲν καὶ τὴν Ἑλλήνων δεισιδαιμονίαν ὡς πρότερον καὶ τὸν πολύθεον αὐτῶν ἀθεΐαν καὶ τοὺς παλαιοὺς θεοὺς καὶ τοὺς νέους καὶ τοὺς αἰσχροὺς μύθους καὶ τοὺς αἰσχροτέρας θυσίας πηλῷ πηλὸν καθαιρόντων, ὡς αὐτῶν τινὸς λέγοντος ἤκουσα, λέγω δὴ σώμασι σώματα τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων τὰ ἑαυτῶν κτλ.* „wirf fort — — die häßlichen Mythen und die noch häßlicheren Opfer, die das Thun derer ſind, welche Koth durch Koth reinigen, wie ich Einen von ihnen ſelbſt ſagen hörte, ich meine Solcher, die durch die Körper unvernünftiger Thiere ihre eigenen Körper reinigen wollen“. —

Uebrigens wird man ſich hier auch der Andeutung erinnern, die bei Jamblich über die Opfer erhalten iſt, daß ſie nämlich Heraklit nach ihrer wahren, aber wie die letzte Stelle zeigt vom religiöſen Cultus ſchmählich verkannten und in ihr Gegentheil verkehrten Beſtimmung, „*ἀκέα*“, Heilungen der Seele d. i. Reinigungen derſelben vom Stofflichen, genannt habe (vgl. oben p. 156, 1.; die daſelbſt aufgeſtellte Vermuthung erhält in dem gegenwärtigen Zuſammenhang wohl hinreichende Wahrſcheinlichkeit).

Wird aber die Frage aufgeworfen, was waren denn, wenn Heraklit mit ſolcher Verachtung von ſeinen Zeitgenoſſen ſagt: „Nicht wiſſend, wer Götter noch Heroen ſind“, — was waren denn nach ihm ſelbſt Götter, Heroen und Dämonen, ſo ergiebt ſich die Antwort hierauf im Allgemeinen zunächſt aus ſeinem Syſtem, der es auch an poſitiven Belegen nicht fehlen wird.

Digitized by Google

Das Göttliche war ihm das reine Werden; die Verbindungen deſſelben mit dem Sein alſo in der That das, was man ſeine Dämonologie nennen könnte. Und da bei ihm dieſe Verbindung kein ruhiges Sein, ſondern ein ſolches producirte, welches nur Proceß war und darin beſtand, den Weg nach Oben und Unten einzuſchlagen, ſo wäre es an ſich leicht möglich, daß er die Stufen und Knotenpunkte, welche das Sein auf ſeinem Wege nach Oben durchläuft, als entſprechende Stufen und Knotenpunkte für die Entwicklung des Göttlichen an irgend welchen Orten ſeines Werkes hingeſtellt hätte; daß er alſo die Stufen des Naturproceſſes auch als Klaſſificationen und Abtheilungen der Dämonologie darſtellen konnte, ja darſtellen mußte, falls er ſich überhaupt einmal irgendwo in ſolcher Claſſification der Dämonologie ergehen wollte.

Einen Wink hierüber ſcheint uns Plutarch zu geben in einer von den Bearbeitern des Epheſiers nie in Betracht gezogenen Stelle, in welcher er zwar Heraklit nicht nennt, aber doch wohl deutlich auf ſeine Lehre, wenn auch erſt in ihrer bei den Stoikern erhaltenen Entwicklung hinverweiſt. Er ſpricht daſelbſt (de defectu Orac. c. X. p. 415. p. 700 sq. Wytt.) ausführlich von der Dämonologie und zeigt, daß ſie Heſiod zuerſt in vier getrennte Gattungen genau claſſificirt hat, in Götter, Dämonen, Heroen und Menſchen. Hierauf fährt er fort: „*ἕτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς, ὥσπερ ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δὲ ὕδατος ἀὴρ, ἐκ δ' ἀερὸς πῦρ γεννάμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης· οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας, αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν· ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἔτι χρόνῳ πόλλῳ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεότητος μέτεσχον· ἐνίαις δὲ συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμέναις καὶ ἀναλυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὥσπερ ἀναθυμίασιν, ἴσχειν*“, „Andere aber nehmen dieſelbe Umwandlung wie bei den Körpern, ſo auch bei den Seelen an; wie man nämlich ſieht, daß aus der Erde Waſſer, aus dem Waſſer Luft, aus der Luft Feuer ſich erzeugt, indem ſich die Weſenheit nach Oben bewegt, ſo ſchlagen auch die beſſern Seelen eine Umwandlung aus Menſchen in Heroen, aus Heroen in Dämonen ein. Und aus Dämonen nun gelangen ſie, nachdem ſie ſich noch lange Zeit durch Tugend gänzlich gereinigt haben, zur Theilnahme an der Gottheit. Einigen aber geſchieht es, daß ſie ihrer ſelbſt nicht mächtig ſind, ſondern herabſinkend und wieder in ſterbliche Körper eingehend ein glanzloſes und unreines einer ſteten Umdunſtung[1]) ähnliches Leben

1) *ἀναθυμίασιν* vgl. oben p. 144—152 u. 162 sq. Der hier gemachte Gebrauch des Wortes widerſpricht nicht, ſondern beſtätigt das daſelbſt über die *ἀναθυμίασις* von

führen". — Wie vieles aus der zweiten Hälfte dieser Stelle genau mit dem übereinstimmt, was wir schon urkundlich über Heraklit gehabt haben (s. oben § 9.), liegt auf der Hand, und noch anderwärts wird sich manches bei Heraklit ergeben, was deutlich bestätigen dürfte, daß Plutarch hier auch ihn selbst und nicht blos die Stoiker im Auge hat. Dennoch sind wir der Meinung, daß Heraklit, wenn er auch — wohl gerade durch den mythischen Stoff in dem er sich bewegt, dazu hingezogen — an einzelnen Stellen seines Werkes derartige Classification aufgestellt hätte, dieselbe doch nicht festgehalten hat. Dies zeigt sich deutlich schon an einigen hierher gehörigen Berichten heraklitischer Aussprüche, in welchen wenigstens in der Form, in der sie uns erhalten sind, Götter, Dämonen und Seelen unterschiedlos durcheinander geworfen werden.

So zunächst der obwohl nicht in wörtlicher Anführung mitgetheilte Bericht des Diogenes IX, 9. Heraklit habe gesagt: „*πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη*", „Alles sei voll von Seelen und Dämonen". Hierhin gehört auch die Geschichte, die Aristoteles [1]) erzählt, es wären einst Gastfreunde zu Heraklit gekommen und hätten ihn sich im Stalle wärmend gefunden, und als sie nun gestutzt, habe er ihnen zugerufen, getrosten Muthes einzutreten, „denn auch hier seien Götter" (*ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαῤῥοῦντας· εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς*). In directer Rede findet sich diese Aufforderung bei Gellius in der Vorrede: „Ego vero cum illud Heraclíti Ephesii, viri summe nobilis, verbum cordi haberem

uns Gesagte. Die *ἀναθ.* ist, sagten wir, der objectivirte Uebergang des Seienden. Aber ein Uebergang, der immer selbst wieder ins Dasein übergeht; sie ist der reale Proceß. So werden hier die Dämonen nicht selbst mit „Dünsten" verglichen (es heißt nicht *ὥςπερ ἀναθυμιάσεσιν* oder *ἀναθυμιάσεις*), sondern ihr Leben wird einer *ἀναθυμ.* gleich gesetzt. Es heißt also nicht: sie führen ein Leben, wie Dünste es führen, sondern: sie führen ein Leben, welches gleichsam eine *ἀναθυμίασις* ist, d. h. einem sich stets aus dem Festen entwickelnden und stets wieder in's Feste niederschlagenden Dunstungsprocesse gleicht. Wie dieser, wie die *ἀναθυμίασις* nämlich ist auch ihr Leben beständiger Uebergang der Seele aus dem realen Sein, dem feuchten Leibe, in das Dämonenstadium, und da sie sich in diesem nicht erhalten, vielmehr wieder in den Leib gezogen werden, wiederum Uebergang ins reale Sein. Der Vergleich ist also ganz passend. Aber eben darin, in dieser beständig zu neuem realen Dasein umschlagenden Bewegung besteht der Unterschied des realen Processes und der intelligiblen Bewegung des Zeus (vgl. § 18.), und eben deshalb erlangen diese Dämonen nicht die Theilnahme an der Gottheit (s. oben p. 124 sq.).

1) de part. animant. I, 5. p. 645. Jenes *πάντα πλήρη δαιμόνων* oder *θεῶν* bringt daher schon Michael Ephes. mit dieser Anecdote in richtige Verbindung, Scholia in IV. libr. Arist. de part. Animant. ed. Florent. 1548. f. 80: „*ἴσον ἐστὶ τῷ οὐ δεῖ ὥςπερ τοὺς παῖδας φεύγειν τὰ ἡδέα τῶν ζώων, ἀλλὰ προσιέναι τούτοις δὲ τὸ ἐν αὐτοῖς θαυμαστόν· τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτον.*

Digitized by Google

quod profecto ita est: Introite; nam et hic dii sunt“ [1]). Der heraklitiſche Gedanke dieſer Sentenzen iſt aber kein anderer, als der von Plato alſo wiedergegebene [2]): „*μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς*“ *κτλ.* „Alles proceſſirt (ſchlägt um) was der Seele theilhaftig iſt“.

Es dürfte ſich alſo in dieſen Stellen zeigen, daß Heraklit, da das einemal Seelen genannt wird, was das anderemal wieder Götter und Dämonen, einen ſyſtematiſchen Unterſchied zwiſchen dieſen Ausdrücken nicht feſtgehalten zu haben ſcheint. Sieht man näher zu, ſo iſt dies ſeiner Philoſophie ebenſo natürlich als nothwendig, ſo daß die plutarchiſche Stelle, inſofern ſie feſte claſſificirte und bleibende Unterſchiede zwiſchen den Benennungen Heroen, Dämonen ꝛc. annimmt, nur die bei den Stoikern vorgegangene Fortbildung heraklitiſcher Lehre trifft. Dies iſt ſchon dann wahrſcheinlich, wenn man berückſichtigt, daß die von Plutarch gegebene Eintheilung der Vierheit der Elemente entſpricht und auf ihr beruht, während die Umwandlung des Waſſers in Luft nicht Heraklit ſelbſt, ſondern erſt den Stoikern zukommt.

Es iſt aber auch bei genauer Betrachtung im heraklitiſchen Syſteme hierbei etwa nur für folgenden Unterſchied Platz: Die menſchliche Seele, ſelbſt feuriger Natur, ſteht im ſinnlichen Leibe auf der Stufe des Feuchten und in beſtändiger Wechſelwirkung mit dieſem. Dies iſt ihre Trübung. Durch Ausziehung des feuchten Leibes erhebt ſie ſich auf die Stufe, der im Elementariſchen das Feuer entſpricht. Aber auch das Feuer als ſolches iſt, wie ſich zeigen wird, ſchon einzelnes, wenn auch reinſtes, beſtimmtes Sein. Es iſt ſchon eine beſtimmte Stufe des realen Proceſſes, und ſomit ſchon ein verendlichendes und vereinzelndes, wenn auch das relativ angemeſſenſte Daſein des Göttlichen. Ueber dem Feuer aber ſteht nur das Eine Weiſe, die intelligible Bewegung des Zeus. Dieſes Weſens — was Plutarch l. l. abſtract die Gottheit nennt — ſind die Seelen noch nicht theilhaftig, wenn ſie den feuchten Leib ausziehend auf die Stufe des Feuers treten. Jetzt ſind ſie vielmehr Dämonen, Heroen oder Götter (*θεοί*). Zwiſchen dieſen drei Benennungen kann bei Heraklit unmöglich ein Unterſchied ſein. So kann man die zweite Hälfte der plutarchiſchen Stelle, welche nicht nur mit Früherem ſehr übereinſtimmt,

---

ἐστίν. Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἔντος — — — — καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησι, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ πάντα πλήρη θεῶν Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα“.

1) Doch ſiehe die Bemerkung von Aeg. Menagius zu Diog. L. VI, 37.

2) de Legibus lib. X. p. 957.

Digitized by Google

ſondern auch noch an andern Orten manche Beſtätigungen erhalten wird, für Heraklit feſthalten, und dennoch die in der erſten Hälfte derſelben entwickelten beſtimmten Claſſificationen [1]) und Unterſchiede bloß auf die Stoiker beziehen. Denn daß ihm die vom Leibe befreite Seele ſelbſt das war, was ſonſt unter Dämonen, Heroen und Göttern verſtanden wurde, daß ſie ihm der in die Wirklichkeit des Seins und dadurch in die Endlichkeit gerathene Gott war, — dies zeigen ſeine ſchon früher betrachteten Fragmente: „Die Menſchen ſind geſtorbene Götter, die Götter geſtorbene Menſchen“, Fragmente, welche ſeine eigentliche und echte Dämonologie enthalten und darthun, daß bei Heraklit, der nicht wie die Stoiker ſich an die reflexionsmäßige Vorſtellung anlehnte, ſondern conſequent an ſeinem ſpeculativen Begriffe feſthielt, auch hier nur von einer gegenſätzlichen und an ſich identiſchen Zweiheit die Rede ſein konnte.

Wohl aber konnte und mußte ihm noch ein anderes Princip des Unterſchiedes vorhanden ſein, das nämlich, ob eine Seele bloß, wie alle Seelen, ihrer Subſtanz nach Werden und Negativität iſt, für ſich ſelbſt aber ins Sein verſenkt iſt, oder ob ſie ſich auch als das erfaßt, was ſie ihrer Subſtanz nach wirklich iſt. Dieſe ſich in ihrer Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erkennende Seele ſetzte er als göttliche Geſinnung und Einſicht der menſchlichen gegenüber, die ihr Weſen und das Göttliche verkennend, ſich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Bei der Ethik wird ſich auch näher zeigen, wie Heraklit trotz einiger Fragmente, die für ſich allein genommen eine andere Anſicht erwecken könnten, in der That aber nur durch jenes ſpeculative Sicheinlaſſen auf den religiös-dogmatiſchen Stoff entſtanden ſind, dennoch wieder die vollſtändigſte Negation und Auflöſung der Dämonologie und Religion überhaupt bezeichnet. Hiergegen ſtehen auch in durchaus keinem Widerſpruche die Fragmente, in welchen er in einer gewiſſen geheimnißvollen Weiſe Das bezeichnet, was die Seelen nach dem Tode erwartet. Vielmehr ſind auch dieſe Sätze im Allgemeinen nur conſequente Folgen ſeines philoſophiſchen Gedankens. So haben wir ja ſchon oben (p. 131 sq.) aus einer Stelle bei Stobaeus erſehen, wie er das Sein überhaupt als Mühſal (*κάματος*) und Widerſpruch, das reine von dem Widerſpruch der verharrenden Einzelheit befreite Werden aber, die ungeſtörte proceſſirende Einheit von Sein und Nichtſein, als Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) von dem Kampf des realen Daſeins bezeichnet hat.

1) Bekanntlich war ſchon Thales zu einer ſolchen Claſſification geſchritten, ſiehe Athenag. Legat. c. 21.

Digitized by Google

Die Seelen also, die, das Sein verlassend, den Weg nach Oben einschlagen, erwartet diese nicht mehr durch den Trotz des Seins gehemmte Einheit; sie erwartet der Friede, die reine Harmonie, die Vereinigung mit Zeus[1]), die Wollust der unaufgehaltenen Bewegung, des ungestörten Uebergangs der identischen Gegensätze und ihres Wandels in einander. Sie werden jetzt wirklich zu Gott; denn ihre Einzelheit aufgebend gehen sie ein in den allgemeinen absoluten Proceß, welcher das göttliche Leben constituirt.

Wüßten die Seelen daher, was sie erwartet, so würde nichts sie zurückhalten in diesem Dasein, das nur Kampf, Widerspruch und Mühsal ist. So sagt uns Plutarch in einem von Stobäus aufbewahrten Fragment, nachdem er eben von den fleischlichen Fesseln (*σαρκίνοις δεσμοῖς*) der Seele im Körper gesprochen[2]): „*Ἐπεὶ τήν γε πεισθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας, καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲν ἂν κατάσχοι*". „Aber die davon, was die Menschen nach dem Tode erwartet, überzeugte (Seele) würde nichts zurück halten, nach Heraklit". Denn es ist wahrscheinlich, daß auch die Worte *οὐδὲν ἂν κατ.*, wie die ganze Stelle, auf indirecter Anführung aus Heraklit beruhen. Das Fragment selbst in directer Anführung, auf welchem der Vordersatz dieser Stelle beruht, hat uns Clemens[3]) erhalten: „*Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*". „Die Menschen erwartet, wenn sie gestorben sind, was sie nicht hoffen noch glauben", ein Ausspruch, für welchen, denselben mit der unechten Abänderung des *ἅσσα* in *ὅσα* anführend, Theodoret[4]) ihm reichliches Lob spendet: „*ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς ἀνθρώπους ὅσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν*".

Auf dieses den Menschen die Einkehr in die reine Bewegung und in den Proceß des göttlichen Lebens verheißende, ihnen das Glück eines mit seinem innern absoluten Begriff auch in seiner Form absolut übereinstimmenden Zustandes in so geheimnißvoller Weise verkündende Dictum hatte sich auch Clemens in der oben p. 241 sq. angeführten Stelle bezogen, wo er dieses räthselhafte „Was", das die Menschen, wenn sie sterben, erwartet, also verdolmetscht: „Diesen weissagt er das Feuer"; allerdings dem Sinne nach Heraklit arg mißverstehend; aber den Worten nach nicht unrichtig. Denn das Feuer ist ja Heraklit eben nur das Bild und die angemessene

1) cf. § 5.
2) Plut. de S. N. V. p. 147. Wytt. ed. Leyden.
3) Strom. IV. c. 22. p. 228. Sylb. p. 630. P.
4) Graec. affect. cur. Disp. VIII. T. IV. p. 913. ed. Hal.

Digitized by Google

Realität des reinen Processes; es bedeutet ihm die Rückkehr der Seele in Feuer, soll somit, wie die ἀνάπαυλα, entweder ihre Einkehr oder die dämonische Vorstufe dieser Einkehr in die reine unaufgehaltene Bewegung vorstellen. Clemens freilich versteht es nur als Strafe. In der That ist es weder als solche, noch selbst als Belohnung zu verstehen. Es ist vielmehr ganz objectiv blos: reine Bewegung, Rückgang in den ungehemmten Proceß des reinen Werdens.

Allerdings hat diese Heraklit als ungetrübtes Glück und Wollust bezeichnet und zwar aus einem sehr philosophischen Grunde.

Denn auch von Glück und Unglück hatte Heraklit bereits den wahrhaften philosophischen Grundbegriff formal erfaßt. Glück war ihm, wie bereits angedeutet und wie (vgl. bei der Ethik) schwerlich geläugnet werden könnte, die Uebereinstimmung eines Zustandes mit dem innern Begriffe desselben — Unglück nur der Widerspruch zwischen Beiden, zwischen Ansichsein und Sein, potentia und actus. Da ihm nun alles einzelne Dasein nur daseiendes Werden war, also das Werden gesetzt in der ihm principiell widersprechenden Form als Seiendes, da also das Existirende ihm überhaupt nur dadurch zu Stande kam, daß das Unendliche (das Werden) in sichselbstwidersprechender Form als endliches gesetzt wird (vgl. oben p. 98 sqq. 119—127. 131 sqq.), so war ihm von vornherein jedes Einzeldasein in diesen Widerspruch zwischen innerem Begriff und äußerer Existenz verfallen, der ihm auch den Begriff des Unglücks bildete, während ihm dagegen das Aufgeben des Einzeldaseins, durch welches das bis dahin als seiend vorhandene Werden in seine Gleichheit mit sich zurückkehrt, als Uebereinstimmung von Begriff und Existenzform, und somit als Glück gelten mußte. Daher jene Perhorrescirung, die er der ganzen Sphäre des Daseins entgegensetzte. Daher jene Erzählungen von seiner Misanthropie und seiner Beklagung alles Daseins [1]). Dies bei den Griechen die hauptsächlichste Gedankenquelle jener An-

1) Daß wirklich jene speculative Auffassung des Daseins und nicht seine angebliche Lehre vom Weltbrand (siehe Lucian und Schleierm. p. 460), die Quelle der Erzählung von der angeblichen Schwermuth des Ephesiers wurde und wie beides zusammenhängt, zeigt sich am besten in der Stelle des Plutarch, Terrestr. an aquat. p. 964. E. p. 913. Wytt. ἐπεὶ τό γε μὴ πάντα πᾶσι καθαρεύειν ἀδικίας τὸν ἄνθρωπον οὕτω τὰ ζῶα μεταχειριζόμενον, Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος ὡς ἀληθὲς προσδέχονται, πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν, ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων πάθων περαινομένην κτλ. Die Gerüchte von der Schwermuth des Mannes sind daher auch durchaus nicht so sehr spät ersonnen, wie Schleierm. a. a. O. meint. Man kann für die Entstehung derselben sogar eine platonische Stelle anführen, die ohne Heraklit zu nennen, sich

Digitized by Google

ſchauung von der Vorzüglichkeit des Todes gegen das Leben, die von Dichtern verherrlicht, von der ſocratiſchen Philoſophie adoptirt und in dem berühmten Schluſſe der Apologie ausgeſprochen eine ſo reiche Literatur bei den Alten gehabt hat. Daher auch die Namen, die Heraklit bei Diog. L. u. A. dem zum Sein führenden Wege, dem Weg nach Unten giebt: Krieg und Mühſal (πόλεμος, κάματος), und die Bezeichnungen: Friede und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt (ὁμολογία und εἰρήνη) für den Weg nach Oben; daher auch jener Ausſpruch (ſ. p. 131 sq.), daß die reine Bewegung Erholung (ἀνάπαυλα) ſei. Denn dieſe beſteht ihm nicht in der Ruhe, im ſinnlichen Sein, ſondern vielmehr im Wegfall jenes Widerſpruchs zwiſchen Bewegung und Verharren, zwiſchen dem proceſſirenden Umſchlagen in den Gegenſatz und dem ſich erhaltenden Daſein, ein Widerſpruch der Loos und Exiſtenz alles Einzelnen bildet.

Vom philoſophiſchen Gedankenſtandpunkt Heraklits aus mußte ſich alſo der Tod als Glück und Erholung beſtimmen; allein vom Standpunkt des an ſich ſelbſt feſthaltenden einzelnen Lebens aus iſt dieſe Erholung doch nur die ihm Gewalt anthuende Negation und Strafe. Und das iſt nicht nur eine Reflexion, die wir anſtellen, ſondern die auch Heraklit ſelbſt angeſtellt hat. Denn dieſelbe Aufhebung des Einzelnen, die er für Erholung und Friede erklärt, hat er auch als Δίκη ausgeſprochen, als die rächende und negative Macht gegen das auf ſich beharrende Sein und die Unbill ſeines Lebensegoismus, ganz ſo wie Anaximander ſchon vor ihm.

Die bei Clemens und Theodoret angeführten Fragmente ſagen alſo in ihrer räthſelhaft und geheimnißvoll klingenden Wendung gar nichts anderes aus, als jene p. 123 u. 132 aus Jamblichus angeführten Stellen des Stobäus oder auch als das p. 153 erörterte, wenn auch in ſtoiſcher Terminologie gehaltene Zeugniß des Theodoret: „Heraklit ſagte, daß die vom Leibe befreiten Seelen in die Seele des Alls rückkehren als in eine ihnen homogene und gleichartige“.

---

dennoch offenbar nur auf ihn bezieht, Phaedo p. 90. p. 552. ed. Ast. (ſ. dieſe oben p. 86). In den letzten Worten derſelben, daß das Seiende der Wahrheit und Erkenntniß beraubt ſei, wirft Plato freilich die Lehre Heraklits und die erſt von den heraklitiſchen Sophiſten aus ihr gezogenen Conſequenzen durcheinander; aus jenem μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους aber mußte ſehr bald μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τὸν βιὸν oder τὴν φύσιν, wie bei Plutarch, werden, und mit größerer Conſequenz, denn auch in der platoniſchen Stelle ſelbſt kömmt ja der Grund des Beklagens, die Haltloſigkeit des Daſeins nicht ſowohl den λόγοις (den Reden), ſondern dieſen nur deshalb, weil eben dem Daſein ſelbſt zu.

Digitized by Google

Dies ist der wirkliche Gedanke der Sache. Darum ist der Tod als die Rückkehr in die Substanz des allgemeinen Werdens nicht nur Vereinigung des Einzelnen mit Gott, sondern geradezu Gottwerdung des Einzelnen; darum sind in jenem Fragment: „die Götter gestorbene Menschen". Der Unterschied zwischen den Stoikern und Heraklit ist hierin nur der, daß die Stoiker diese Substanz als Weltseele sich vorstellen und aussprechen, und die gegensätzliche, im logisch-dialectischen Gedankenproceß bestehende Natur derselben ihnen in den Hintergrund trat, womit dann immer wieder die Annäherung an die Vorstellung eines irgendwie stoffartigen oder transcendenten Ens gegeben war, Heraklit dagegen sie consequent und speculativ als das zugleich logisch- (im objectiven Sinne) physische Vernunftgesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein, als den Gedanken des den Begriff des Seins wie des Denkens (dieser ihm noch in ungetrennter Identität stehender Bestimmungen) bildenden dialectischen Processes festhielt. —

Am wenigsten entfernen sich daher auch formell die Stoiker von Heraklit in solchen Aussprüchen, wo sie die Seele nach dem Tod in den *σπερματικὸς λόγος* des Weltalls zurückkehren lassen, d. h. eben in das die Entwicklung der Welt in sich schließende Vernunftgesetz [1]).

Daß jener Bericht des Theodoret von der Einkehr in die Weltseele in der That nichts anderes enthält, als die in stoischer Terminologie gegebene Explication dessen, was in den Bruchstücken bei Clemens und Theodoret „die Menschen nach ihrem Tode erwartet", zeigt auch die Reminiscenz des Marc. Antonius IV, 46. p. 127. ed. Gatak. 1698, wo er eine ganze Blumenlese heraklitischer Sentenzen zusammendrängt: *Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὑδατος θάνατος ἀέρα καί ἀέρος πῦρ· μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει κτλ.* „Immer erinnere Dich des Heraklitischen Dictums, daß der Erde Tod ist Wasser zu werden und des Wassers Tod Luft, und der Luft Tod Feuer zu werden und umgekehrt. Und erinnere Dich auch des Vergessenen „wohin der Weg führt". Nämlich der heraklitische Weg nach Oben, auf den hier, wie schon Gataker gesehen, in sprichwörtlicher Weise angespielt wird, und den Antonin in seinen physischen Wandlungsstufen eben geschildert hat. Der innere Gedankenzusammenhang der Stelle

1) z. B. Marc. Anton. IV. § 14. „— — *μᾶλλον δὲ ἀναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αὐτοῦ τὸν σπερματικὸν κατὰ μεταβολήν*". „Du wirst (beim Tod) wieder aufgenommen werden in den Logos Spermatikos (das vernünftige Entwickelungsgesetz) nach dem Gesetz der Umwandlung", und ib. VI, 24. u. IV, 21. (siehe die nächste Anmerk.)

Digitized by Google

aber ist der, daß wie es im Naturprocesse der Tod der Erde ist, Wasser, des Wassers Luft ꝛc. zu werden, es so der Tod des Menschen sei, Gott zu werden (cf. z. B. die Stelle bei Marc. Anton. II, 12. [1]).

Als Philosoph und Physiker aber zeigt sich auch noch in jenen so geheimnißvoll klingenden Sentenzen Heraklit dadurch, daß er von der religiösen

---

1) Sie lautet: τοῦτο (der Tod) μέντοι οὐ μόνον φύσεως ἔργον ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ συμφέρον αὐτῇ· πῶς ἅπτεται θεοῦ ἄνθρωπος, καὶ κατὰ τί αὐτοῦ μέρος· καὶ ὅταν πῶς ἔχῃ διαχέηται τὸ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο μόριον. Wir glauben, daß die Stelle einer Emendation bedarf. Mericus Casaubonus hatte schon vorgeschlagen zu lesen, ὅταν πως ἔχῃ ἢ διαχέεται, ohne jedoch das διαχέεται weiter zu belegen und durch das ἢ den richtigen Sinn der Stelle verwirrend. Gataker verwirft daher diesen Vorschlag und möchte lesen, entweder καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν δίκηται oder zwar auch καὶ π. ἐ. ὅταν διαχέεται, aber in dem Sinne von: ubi diffusa (anima) et dissipata fuerit, corporis nimirum compage soluta, d. h. also in einem Sinne, der, nach unserer Ansicht, dem richtigen gerade entgegengesetzt ist. Wir glauben vielmehr darauf verweisen zu müssen, daß διαχέεται ein echt heraklitischer Ausdruck gerade für die Bewegung ist, welche den Weg nach Unten constituirt; er bezeichnet ihm, identisch mit dem διαφερόμενον, und nur noch in sinnlich-concreterer, zugleich das Flüssigwerden in sich einschließender Ausdrucksweise, das Auseinandertreten der Einheit des Werdens in seine Momente, wodurch das Sein und das Einzelne zu Stande kommt. So in dem Fragment bei Clemens. Alex. Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.

In dieser streng heraklitischen Bedeutung gebraucht Marc. Anton. das Wort auch IV. § 21. Er zeigt, daß nach dem Tode der Aether ebensowenig Raum hätte, die Seelen, als die Erde die begrabenen Leiber zu fassen, wenn nicht beide, statt zu verharren, sich umwandelten: „οὕτως αἱ εἰς τὸν ἀέρα μεθιστάμεναι ψυχαὶ ἐπὶ πόσον συμμένασαι μεταβάλλουσι καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται. εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερματικὸν λόγον ἀναλαμβανόμεναι". „So (nämlich wie die Körper in der Erde verwesen) wandeln auch die in die Luft entwichenen Seelen, nachdem sie eine gewisse Zeit ausgedauert, sich um und werden flüssig und entzünden sich, in den den Saamen von Allem bildenden Logos (in das die Entwickelung der Welt in sich einschließende Vernunftgesetz) aufgenommen". Man achte darauf, wie in dem μεταβάλλουσι der gemeinschaftliche Begriff der Wandel der Wege nach Oben und Unten vorausgeschickt wird, der dann in seine beiden Gegensätze zerlegt wird: ἐξάπτεσθαι, sich entzünden, welches auch bei Heraklit urkundlicher Ausdruck für den Weg nach Oben ist und für welches die Stoiker sonst ἐκπυροῦσθαι zu sagen pflegen (siehe Heraklit bei Clemens. Al. Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. 628. Pott.), und welches daher den strictеn Gegensatz (wie in dem eben bezogenen Fragment zu ἀποσβεσθείς) zu διαχέεσθαι bildet. Ich lese daher mit Gataker in der ersteren Stelle des Marc. Anton.: „καὶ πῶς ἔχῃ ὅταν διαχέεται" und übersetze, es sei Sache der Vernunft, zu wissen: „wie der Mensch Gott berührt und nach welchem seiner (des Menschen) Theile, und wie sich dieser Theil des Menschen (die Seele) verhält, wenn er flüssig werdend sich ins Dasein ausschüttet"; sie, die Seele, ist dann näm-

Digitized by Google

Vorstellungsweise entfernt jene Deificirung durch den Tod nicht als das besondere Loos besonderer Seelen, nämlich der tugendhaften oder edlen oder zum richtigen Erkenntniß des Göttlichen vorgedrungenen, sondern als das allgemeine Schicksal aller, weil der seelischen Substanz betrachtet. „Ἄνθρώπους μένει τελευτήσαντας", die Menschen erwartet nach dem Tode ꝛc., sagt er; also alle Menschen überhaupt, und es findet sich keine sichere Spur, daß er, jene individuellen Unterschiede des irdischen Lebens über das Leben hinaus erhaltend, aus ihnen einen Unterschied in Dem, was die Menschen nach dem Tode erwartet, abgeleitet habe[1]). — Er ist also hierin gleichweit entfernt von den religiösen Vorstellungen der Orphiker, — wenn er auch die Seeligkeits-Verheißungen derselben auch bei diesen Sprüchen nicht undeutlich im Auge hat, — da die Orphiker das seelige Loos immer nur den geweihten Seelen, den andern aber ein Leben im Schlamme verhießen, als andrerseits von den mannigfachen Verstandes-Widersprüchen, in welche die Stoiker hierin sowohl unter einander, als gegen ihre wahre Principien geriethen[2]).

---

lich nach Heraklit, worauf Marc. Anton. hier hinweist, außer sich gerathen und in dem Zustande der Entfremdung ihrer selbst.

Es gewinnt dann auch die den Tod preisende Stelle des Antonin ihren richtigen Abschluß, indem er einerseits darauf hinweist, wie durch den Tod die Seele in ihre Einheit mit dem Göttlichen tritt, andererseits darauf, in welchem sich selbst entfremdeten Zustand sich dieses Göttliche im Menschen während seines Lebens befindet. —

1) Denn das Fragment bei Clemens. Strom. IV, 7. *μόρσι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι*, dem Schleierm. p. 502 diese im Text von uns verneinte Beziehung unterlegen möchte, dürfte in der That eine solche Bedeutung nicht, sondern eine rein ethische haben, wie sich später durch ein anderes von Schleierm. übersehenes Fragment herausstellen wird.

2) So heißt es z. B. bei Diog. L. VII, 156. u. Cicero Tuscul. I, 77., daß die Seelen sich nach dem Tode noch eine Zeitlang erhalten, dann aber untergehen, wie bei Marc. Anton. IV, 21. (*ἐπὶ πόσον συμμείνασαι*). Nach Cleanthes dagegen dauern, nach Diog. L. VII, 157. die Seelen bis zur Weltverbrennung fort, nach Chrysipp aber dauern blos die Seelen der Weisen so lange. Ebenso berichtet dies von ihnen Numenius ap. Euseb. praep. Ev. lib. XV, 20: *τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν. οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν φθείρεσθαι, ἀλλ' ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ' ἑαυτήν· τὴν μὲν τῶν σπουδαίων μέχρι τῆς εἰς πῦρ ἀναλύσεως τῶν πάντων· τὴν δὲ τῶν ἀφρόνων, πρὸς πόσους τινὰς χρόνους*. cf. Dionys. Halic. VIII, p. 530. ed. Sylb. 1691. und die Noten von Gataker zu Marc. Ant. IV, 21. und des Menag. zu Diog. l. l. Dagegen haben bei Marc. Ant. VI, § 24. Alexander der Große und sein Eseltreiber nur dasselbe Schicksal, in den *λόγος σπερματικός* zurückgenommen zu werden.

Digitized by Google

Wohl aber muß hierbei bemerkt werden, daß diesmal die Stoiker den Anstoß zu diesen Widersprüchen untereinander durch Heraklit selbst insofern erhalten haben dürften, als sich, so sehr wir auch unsere vorhergehende Entwicklung als das Wesentliche bei Heraklit festhalten müssen, doch einigen Spuren zufolge in seinem Werke Aussprüche befunden haben müssen, in welchen er, wenn selbst nur scheinbar und nur in Folge seiner charakterisirten Darstellungsform, doch in Bezug auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode wieder in Widerspruch mit sich zu treten schien. Und selbst ein wirklicher Widerspruch seinerseits würde hierbei um so erklärlicher, ja genau genommen, um so unvermeidlicher erscheinen müssen, als, wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, es gerade das Wesen der Seele war, an dem seine sonst so consequente Philosophie scheiterte, und das ihre Schranke bildete.

Hiermit schließen wir einstweilen die Darstellung der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Dieser Ausdruck ist dann, natürlich nicht in der streng philosophischen Bedeutung Heraklits, nach der er die processirende Identität von Sein und Nichtsein als der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden gegensätzlichen Momente des Werdens ausdrückt, sondern in vielfach übertragenem und trivialisirtem Sinne sprüchwörtlich [1]) geworden, wie das so vielen Sätzen Heraklits begegnet ist.

---

1) Plato hält häufig da, wo er diese Formel in einem bildlichen, heraklitische Lehre ironisirenden Sinne gebraucht, selbst noch im Bilde die eigentliche und strenge Bedeutung der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, das Ueberschlagen ins directe Gegentheil fest; so z. B. Soph. p. 242. p. 282. Ast. *φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα μήποτε διὰ ταῦτά σοι μανικὸς εἶναι δόξω παραπόδας μεταβαλῶν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω*. In dieser Bedeutung: Uebergang ins Gegentheil, sowohl von den Dingen, als auch von der dem Gegensatz in diesen entsprechenden Bewegung des Erkennens gebraucht es, die heraklitische Lehre im Auge habend, Plato, de republ. VI. p. 508. p. 194. ed. Ast.: wenn die Seele schaue *ἐς τὸ τῷ σκότῳ κεχραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον δοξάζει τε καὶ ἀμβλύττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον κτλ.*; in der naheliegenden aber schon abgeleiteten Bedeutung von Untergang führt es uns gleichfalls schon Plato als sprüchwörtlich an, Theaet. p. 153. D.: — *πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*; vgl. den Schol. ad. h. l. *παροιμία, ἄνω κάτω πάντα, ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστρεφόντων κτλ.* und was Bake aus Ruhnken zum Cleomedes p. 382 citirt. In dem noch uneigentlicheren Sinne der Veränderung überhaupt bei Plato Phaed. p. 90. D., aus welcher Stelle erst durch die daselbst gezogene Vergleichung *ὥςπερ ἐν Εὐρίπῳ* sich die gleichfalls sprüchwörtlich gebliebene Verbindung dieses Flusses mit dem Dictum (vgl. Wyttenbach's Anmerkung zu Phaedo l. l.) entwickelt zu haben scheint. So braucht Philo die Formel dieses Weges als sprüchwörtlich für die Unstätigkeit aller menschlichen Dinge,

Digitized by Google

Wir werden zu dieſer *ὁδὸς ἄνω κάτω* wiederkehren, wenn wir an die Elementarlehre des Epheſiers gehen; d. h. wir werden dieſe namentliche Bezeichnung wiederfinden. Denn in der That muß geſagt werden, daß wir uns der Sache nach, ſo lange wir bei irgend etwas Heraklitiſchem verweilen, nie von dieſem Wege nach Oben und Unten entfernen.

---

gerade wie ſich ſo häufig der herakleitiſche Fluß gebraucht findet: *καὶ ὁδός τις ἡ δ' ἐστιν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη συντυχίαις κτλ.* (de somno I. p. 644. ed. Mang.) In demſelben ſpiritualiſtiſchen Sinne bei Basilius Magnus, de legend. Gent. libr. Orat. ed. Maj. c. XIV, p. 46. cf. Wolf. ad. Lib. Epist. XX. p. 48.

Digitized by Google

§ 12. Der Fluß.

Es ist für das gesammte Verständniß heraklitischen Philosophirens vorzugsweise erforderlich, die Identität der verschiedenen sinnlichen Formen und Namen, in denen Heraklit seinen Gedanken dargestellt hat, aufzuzeigen, statt diese Formen in ihrer scheinbaren sinnlichen Vielheit zu belassen.

Wenn wir jetzt zu den Sätzen Heraklits vom Flusse und vom Fließen übergehen, so entfernen wir uns durchaus nicht von dem Gedanken der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Beide drücken nur die Idee des Processes aus. Der Fluß ist die Dialectik und Negativität im Raume. Er ist die *ὁδὸς ἄνω κάτω*, die Einheit des Sein und Nichtsein als räumliche, die Einheit des Hier und nicht Hier. Es ist wesentlich, daß man bei den heraklitischen Sätzen vom Flusse den Gedanken an die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und die Identität mit diesem Gegenwege festhält, sonst übersieht man, wie dies den Stoikern und ebenso Schleiermachern und seinen Nachfolgern widerfahren ist, daß dem Heraklit der Fluß, wie das Werden, die Einheit und der Kampf des absoluten Gegensatzes von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι*, Sein und Nichtsein ist, nimmt ihn für die triviale Kategorie der Veränderung und verflacht so den wirklichen Gedanken Heraklits vollständig. Man kann dann hin und wieder den Worten nach sogar scheinen, einen heraklitischen Satz ganz richtig interpretirt zu haben und doch dabei ganz gründlich irre gegangen sein.

Platon ist dies nicht widerfahren. Er wußte sehr wohl, daß dem Heraklit die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und der *πόλεμος* mit dem Fluß identisch sei, weshalb wir denn auch mit seinen Worten den Uebergang auf dies neue Gebiet machen wollen. „Immer — sagt er von Heraklit — fließt alles nach Oben und Unten", *„ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ"*[1]); ganz wie wir sonst hatten *πάντα ἄνω κάτω ἀμειβόμενα*, so daß durch jene platonischen Worte fast nach Art einer

1) Phileb. p. 43. A. p. 248. Stallb.; cf. Proclus in Cratyl. p. 85. b. ed. Stallb.

Digitized by Google

mathematiſchen Gleichung erhellt, wie das Fließen nichts anderes iſt, als das immerwährende Umſchlagen des Weges nach Oben und Unten. Und noch beſſer faſt lehrt uns Plato die Identität des Kriegs und des Fluſſes in einem Dialog, der ſich im Ganzen hauptſächlich mit Heraklitiſchem befaßt und an einer Stelle, wo er ſich gerade mit neuem Eifer auf dieſe Lehre zurückwendet. Er ſagt[1]): „*μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι εἴπερ ῥεῖ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν.*“ Alſo Krieg iſt in dem Sein, weil es fließt und dieſer Krieg iſt nichts anderes als der Gegenfluß (Proceß). Dieſer Krieg und Gegenfluß, der in dem Seienden iſt, weil es fließt, iſt der Kampf mit dem dem Sein entgegengeſetzten Factor, dem Nicht, und da, wie ſchon jene beiden Stellen ſagen und wir bald in einer Maſſe anderer ſich direct auf Heraklit beziehenden ſehen werden, alles Sein unaufhörlich fließt, ſo giebt es gar kein bloßes, iſolirtes Sein, ſondern alles Sein iſt zugleich Nichtſein, iſt ſomit, als Einheit und Kampf des Seins und Nichtſeins: Werden, Bewegung, Fluß. So ſagt Plato von Heraklit[2]): „*ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεται πάντα, ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται· καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος*“ κτλ. Alſo: „durch Bewegung und Miſchung mit einander wird Alles, wovon wir ſagen, daß es ſei, es mit Unrecht ſo benennend; denn es iſt niemals irgend etwas, ſondern wird immer; und hierüber ſind alle Weiſen der Reihe nach mit Ausnahme des Parmenides einig, Protagoras ſowohl als Heraklitos“[3]).

---

1) Cratyl. p. 413. E. p. 129. Stallb.

2) Theaetet. p. 152. E. p. 77. Stallb.

3) Und wie Plato weiß, daß dieſer heraklitiſche Fluß mit dem Krieg und dem Weg nach Oben und Unten, ſo weiß und zeigt der heilige Gregorius Nyssen. in einer ſehr ſchönen obwohl immer unberückſichtigt gebliebenen Stelle, daß er mit dem Feuer identiſch iſt, de Anim. et resurr. p. 135. ed. Krabing. *τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι ῥοῇ τινὶ προσέοικεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις — — τότε τῆς κινήσεως λήγουσα, ὅταν καὶ τοῦ εἶναι παύσηται; κτλ. — — ἡ δὲ ἀλλοίωσις ἕως ἂν ᾖ τοῦτο ὃ λέγεται, οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένει· πῶς γὰρ ἂν ἐν ταὐτότητι φυλαχθείη τὸ ἀλλοιούμενον; ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος πῦρ τῷ μὲν δοκεῖν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται· τὸ γὰρ συνεχὲς ἀεὶ τῆς κινήσεως ἀδιάσπαστον αὐτὸ καὶ ἡνωμένον πρὸς ἑαυτὸ δείκνυσι· τῇ δὲ ἀληθείᾳ πάντοτε αὐτὸ ἑαυτὸ διαδεχόμενον, οὐδέποτε τὸ αὐτὸ μένει· ἡ γὰρ ἐξελκυσθεῖσα διὰ τῆς θερμότητος ἰκμὰς ὁμοῦ τε ἐξεφλογώθη καὶ εἰς λιγνὺν ἐκκαυθεῖσα μετεποιήθη, καὶ ἀεὶ τὴν ἀλλοιωτικὴν δυνάμει ἡ τῆς φλογὸς κίνησις ἐνεργεῖται, εἰς λίγνυν δι' ἑαυτῆς ἀλλοιοῦσα τὸ*

Digitized by Google

Dieſer das Sein bei Heraklit gänzlich ausſchließende Ausdruck Platos iſt vielleicht der ſtärkſte und ſchärfſte, der in dieſer Hinſicht zur Charakteriſirung heraklitiſcher Lehre gebraucht werden kann. Und gewiß muß es nach ſo überaus deutlichen Stellen Platos, denen bald mehrere derſelben Art folgen werden, faſt unbegreiflich erſcheinen, Schleiermacher und ſeine Nachfolger gegen das „Sein und Zugleich“ (sc. Nichtſein) das, nach ihm, Ariſtoteles (und auch Plutarch) dem Epheſier „leihen“ [1]) und von dem dieſer ſelbſt nichts gewußt haben ſoll, ankämpfen zu ſehen! Es iſt unmöglich, das Sein und zugleich Nichtſein deutlicher und richtiger hervortreten zu laſſen, als in der angeführten platoniſchen Stelle geſchieht. Darum nämlich iſt niemals irgend etwas, weil alles immer zugleich auch ſein eigenes Nichtſein iſt. Und eben weil Alles immer Sein und zugleich ſein eigenes Nichtſein iſt, darum wird immer Alles, denn das Werden (Entſtehen wie Vergehen) iſt eben die Beſtimmung, in welcher Sein und Nichtſein in Bezug auf ein und daſſelbe gleichzeitig geeint ſind; ſo daß, wer gegen jenes Zugleich von Sein und Nichtſein bei Heraklit polemiſirt, auch ſehr weit davon entfernt iſt, das heraklitiſche Princip des Werdens und die heraklitiſche Bewegung wirklich zu verſtehen, wenn er es auch den Worten nach ſcheint, und conſequenterweiſe vielmehr auch hiergegen polemiſiren müßte. Nach jenem Zeugniſſe Platos iſt es nicht nur unläugbar, daß bei Heraklit niemals ein Sein iſt, das nicht zugleich ſein eigenes Nichtſein wäre, ſondern man kann aus der Stelle ebenſowohl ſchon die Conſequenz entwickeln, daß bei dieſer ſchlechthinnigen zugleichſeienden Identität von Sein und Nichtſein das negative Moment das Sein verſchlungen hat. Dieſe Conſequenz zieht in der That ſo richtig wie ſcharf Simplicius in Ar. Phys. f. 17. a. aus der heraklitiſchen Sentenz vom Fluſſe, indem er nach Anführung derſelben fortfährt: *τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων* (sc. *Ἡρακλ.*) *πλέον τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος*“, Heraklit habe mit „dem unaufhörlichen Fließen des Stromes das Werden verglichen, das mehr Nichtſein als Sein hat“. —

ὑποκείμενον· ὥσπερ τοίνυν δὶς κατὰ ταὐτὸν τῆς φλογὸς θίγοντα οὐκ ἔστι τῆς αὐτῆς τὸ δὶς ἅψασθαι· τὸ γὰρ ὄξυ τῆς ἀλλοιώσεως οὐκ ἀναμένει τὸν ἐκ δευτέρου πάλιν ἐπιθιγγάνοντα, κἂν ὡς τάχιστα τοῦτο ποιῇ· ἀλλ' ἀεὶ καινή τε καὶ πρόσφατός ἐστιν ἡ φλόξ πάντοτε γεννωμένη καὶ ἀεὶ ἑαυτὴν διαδεχομένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα.

Mit völliger Conſequenz wendet alſo Gregor das bald folgende heraklitiſche Dictum vom Fluſſe auf das Feuer an; beide ſind eben nur Darſtellungen der Idee des Proceſſes. (Das Ende der Stelle ſiehe weiter unten.)

1) Siehe oben p. 9 sq. 87. ꝛc. Schleierm. p. 358. 438. 441. ꝛc.

Digitized by Google

Es ist durchaus nicht damit abgethan, zu sagen, das Princip Heraklits sei das Werden oder die Bewegung, sondern es handelt sich darum, dieses Werden und diese heraklitische Bewegung als die processirende Identität des schlechthin Entgegengesetzten zu wissen, eine Auffassung, die sich, wie wir sahen, gleichmäßig durch Plato, Aristoteles, Plutarch, Simplicius, und wie wir bald sehen werden durch alle Commentatoren des Aristoteles bestätigt.

Nach Vorausschickung jener sich so deutlich explicirenden Stelle Platos ist es evident, daß er auch in andern diesen Punkt flüchtiger oder mehr bildlich berührenden Ausdrücken nur dasselbe meint. So im Theaetet.[1]): „ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν", das All sei Bewegung und außer dieser existire nichts, oder wenn er sagt[2]): „nach Homer und Heraklit werde Alles wie Ströme bewegt" (οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι πάντα), oder wenn er im Kratylos den Namen der Hestia in der Art dieses Dialoges etymologisirend sagt[3]): „ὅσοι δ' αὖ ὠσίαν, (sc. ἐπωνύμασαν) σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν" und an vielen and. O. — Auch Aristoteles läßt es an Versicherungen über die heraklitische Bewegung, in der allein Alles sein Sein habe, nicht fehlen. So außer in schon früher angeführten hierherschlagenden Stellen[4]): ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί" und[5]): „καί φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μέν, τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν", „und Einige sagen, von dem Seienden werde nicht das Eine bewegt und das Andere nicht, sondern Alles und immer, nur entgehe das unserer sinnlichen Wahrnehmung".

Ebenso heißt es in der Metaphysik[6]) von Plato, er sei in seiner Jugend ein Genosse des Kratylos und der heraklitischen Meinungen gewesen, daß Alles Sinnliche immer fließe (ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθήτων ἀεὶ ῥεόντων).

1) p. 156. a. p. 93. Stallb.
2) ib. p. 160. D. p. 110. St.
3) Cratyl. p. 401. D. p. 98. St.
4) de anima I, 2. p. 405, cf. Themist. Paraphr. in Phys. f. 67.
5) Phys. Auscult. VIII. c. 3. p. 253.
6) Metaph. I. c. 6. p. 987; wozu Brandis bemerkt, daß die Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare sich nur auf dasjenige beziehen soll, was Plato von Heraklit aufgenommen habe (vgl. hierüber in § 25.). — Dieser Angabe der Metaphysik in Bezug auf Plato widersprechen übrigens nicht nur Proclus in Cratyl. p. 85. ed. Stallb., sondern noch bestimmter Syrian. Comment. in Ar. Metaphys. ed. lat. ab Hi. Bagol. Venet. 1558. p. 58 u. p. 98. b.

Digitized by Google

Und eng sich anschließend an die obige Erklärung des Plato, daß niemals etwas sei, sondern Alles nur immer werde, sagt Alexand. Aphrod.[1]): „*πάντα συνεχῶς ῥεῖ καί ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον*", „Alles fließt beständig und wird immer, niemals aber ist irgend etwas nach Heraklit". Am schärfsten und richtigsten aber sagt Philoponus[2]) von derselben Lehre: „Alles habe sein Sein nur in dem Fließen und in der Umwandlung", —— „*διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καί μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν καὶ στάσιν καὶ ὅρον εἶναι τῶν αἰσθητῶν οὐδένος*"[3]).

Aehnlich Simplicius, ebenfalls wie Plato die bloße Bezeichnung „Sein" verwerfend[4]): „*καὶ ὅτε δὲ εἶναι δοκεῖ τοῦτο, ἐπειδὴ ἐν τῷ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸ εἶναι ἔχει μηδεποτε ἐν ταὐτῷ μένον, οὐδὲ τότε ὄν ἂν λέγοιτο κυριῶς· ἀλλὰ γινόμενον καὶ φθειρόμενον διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος*". „Und wenn etwas zu sein scheint, so würde es, da es nur in dem Entstehen und Vergehen sein Sein hat, niemals dasselbe bleibend, eigentlich nicht ein Seiendes zu nennen sein, sondern ein Werdendes und Vergehendes durch den unaufhörlichen Alles umwandelnden Fluß, den Heraklit geräthselt hat".

Auch Herakleides[5]) sagt an einer Stelle, wo er sehr viel ohne namentliche Anführung des Ephesiers heraklitisirt hat: *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται*[6]), so daß vollkommen gerechtfertigt

---

1) In Arist. Top. f. 43, welche Stelle Suidas ausschreibt s. v. *θέσις* Vol. I. p. 1168. ed. Bernh.

2) Contra Proclum de mundi aeternit. II. *β*. ed. Venet. 1535. cur. Vict. Trincavell.

3) Wir finden diese Ausdrucksweise, welche bei Heraklit noch ein Sein übrig, dieses Sein selbst aber lediglich im Proceß und der Umwandlung (in's Gegentheil) bestehen läßt, deshalb noch richtiger als jenen platonischen Ausdruck, daß bei Heraklit niemals irgend etwas ist, weil durch jene Ausdrucksweise zugleich der Unterschied zwischen der noch streng objectiven Lehre des Ephesiers und den negativen, alles Sein und deshalb zugleich alle Wissenschaft vom Sein (siehe die arist. Metaph. a. a. O.) aufhebenden Consequenzen, die erst seine Schüler zogen, gewahrt wird.

4) In Phys. f. 17. a.

5) Alleg. Hom. p. 465. G. p. 140. Schow.

6) Vgl. noch Simplic. in Phys. f. 207. b. *χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι* u. ib. f. 293. a.; Philopon. contra Procl. VII, 6. Sextus Pyrrh. Instit. III, 115: *τὸν δὲ Ἡράκλειτος ὀξείᾳ ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζων οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει.* — Bei Diog. L. IX, 8. ist in dem *ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην* wohl nicht nur das *ὅλα*, sondern wohl auch das *δίκην* in dieser Verbindung dem Ephesier selbst angehörig, wie wir das *δίκην* schon so bei der Harmonie des Bo-

Digitized by Google

erſcheinen Urtheile, wie die des Ammonius [1]), Heraklit habe geſagt, daß das Seiende auf keine Weiſe Antheil habe an dem Beſtehen (*στάσις*), oder wie der Pſeudo-Plutarch verſichert [2]), Heraklit habe Ruhe und Beſtehen aus dem All fortgenommen (*Ἡράκλ. ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει*). Denn dasjenige Sein, welches irgendwie des Stillſtandes theilhaftig wäre, wäre eben ein ſolches, von dem das Nichtſein ausgeſchloſſen, welches ſomit nur Seiendes und nicht Werdendes wäre.

Daſſelbe verſichert uns auch Plato in einer Stelle, an deren Ende er ſich ſehr einer wörtlichen Citation nähert [3]): „*λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*“, „Heraklit ſagt, daß alles in Bewegung iſt und nichts verbleibt, und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend ſagt er, daß man nicht zweimal in denſelben Strom hineinſteigen könne“. Ganz ſo führt dies Dictum auch Simplicius an [4]): Für Heraklit und diejenigen, die nach ihm phyſiologiſirten, wäre es, auf den ewigen Fluß des Werdens ſchauend und darauf, daß niemals etwas iſt, billig zu ſagen: *ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

Noch etwas wörtlicher ſcheint uns Ariſtoteles dies aufbewahrt zu haben, indem er uns dabei von der bekannten Fortbildung und reſp. Uebertreibung dieſes Satzes durch die Anhänger Heraklits erzählt [5]): „*ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κράτυλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ*

---

gens und der Leyer angetroffen haben und dieſe Kürze für Heraklit paßt. Daß das Dictum in dieſer Form ſprüchwörtlich geworden, zeigt die ſchon früher angef. Stelle des Euseb. Orat. de laud. Const. p. 613. ed. Par. — Ganz gut drückt ſich endlich der h. Gregorius Nyſſ., ohne Heraklit zu nennen, darüber aus, de anim. et resurr. p. 122. ed. Krabing. — — *ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα.*

1) In libr. de Interpr. f. 4. ed. Venet. 1503.

2) Plac. I. 23. p. 558. Wytt. u. Stob. Ecl. Phys. I. p. 396.

3) Cratyl. p. 402. A. p. 99. Stallb.

4) In Ar. Phys. f. 308. b. — Ebenſo ib. f. 17. a. *διὰ τοῦ „εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι“* und Plutarch. de S. N. V. p. 559. C. p. 254. Wytt. *ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβάλοντες, εἰς ὃν φησι δὶς οὐκ ἐμβῆναι τῷ πάντα κινεῖν καὶ ἑτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσαν.*

5) Metaph. III. c. 5. p. 1010. B.

Digitized by Google

ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ". „Aus dieſer Annahme (weil ſie nämlich die ganze Natur in ſteter Bewegung begriffen ſahen, und weil in Bezug auf das Sich Umändernde nichts wahres auszuſagen ſei, weshalb ſie geſagt hätten: von dem in allen Theilen durchaus ſich Umwandelnden könne nichts Wahres ausgeſagt werden) ging hervor die am meiſten auf die Spitze geſtellte von den genannten Meinungen, die der angeblich [1]) Heraklitiſirenden, die auch Kratylos hatte, der zuletzt glaubte, man dürfe gar nichts ſagen, ſondern bloß den Finger bewegte und den Heraklit tadelte, welcher ſagte, daß man nicht zweimal in denſelben Fluß hinabſteigen kann; denn er ſelbſt meinte, auch nicht einmal". Daher ſcheint uns die Stelle vielleicht ganz in ihrer Urſprünglichkeit mitgetheilt zu ſein bei Plutarch [2]): „Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι [3]) κατὰ ἕξιν· [4]) ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν", — eine Stelle, die wir ſchon oben (p. 50 und 74) ausführlich beſprochen und daſelbſt das ἅμα gegen Schleiermacher geſchützt haben, mit der Vermuthung, daß Heraklit dafür ἀεί geſagt habe. Jetzt aber iſt durch die Reihe der mitgetheilten Zeugniſſe, Plato an der Spitze, die Rechtfertigung Plutarchs hoffentlich zur Evidenz gebracht.

Wenn Plutarch in dem letzten Satze im Sinne Heraklits ſagt, daß

---

1) Sehr vorſichtig drückt ſich die Metaphyſik hier aus, indem ſie nicht ἡ τῶν ἡρακλειτιζόντων, ſondern ἡρακλειτίζειν φασκόντων ſagt und ſo anzudeuten ſcheint, daß dies eine in der That nicht in dem Sinne Heraklits gelegene Conſequenz ſei.

2) de *Ei* ap. Delph. p. 392. B. p. 605. Wytt.

3) In ähnlicher Verallgemeinerung im Cod. Anon. Urbin. Vol. IV. p. 547. der Berliner Ausgabe des Ariſtoteles: Ἡράκλειτος δὲ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δὶς βάψαι ἔλεγεν, ὁ δὲ Κράτυλος οὐδὲ ἅπαξ.

4) Schleiermacher p. 357 will das οὔτε — κατὰ ἕξιν aus folgendem Grunde nicht mehr zu den eigenen Worten des Epheſiers rechnen: „Dieſes κατὰ ἕξιν ſoll darauf deuten, daß die Erinnerung wohl auch nach Heraklit rein wiederholen kann, was die Wahrnehmung gehabt hat und gehört eben deshalb dem Plutarch an". In dieſem Sinne überſetzt er auch: „zweimal berührend zu treffen". Doch finden wir dieſe Unterſcheidung, auf die das κατὰ ἕξιν deuten ſoll, für unſere Stelle durch nichts bewieſen. Wyttenbach überſetzt einfacher und richtiger eodem in statu. Wir würden daher auch kein Bedenken tragen, den an οὔτε hängenden Satz dem Epheſier ſelbſt zu vindiciren, wenn nicht die ganze Ausdrucksweiſe viel zu abſtract wäre.

Digitized by Google

das werdende Endliche (*τὸ γιγνόμενον αὐτῆς* sc. *θνητῆς οὐσίας*) oder das ſinnlich Exiſtirende nie zum Sein gelange, weil nie zu überwinden ſei das Werden, ſo haben wir denſelben Gedanken ſoeben in einer Menge von Zeugniſſen in der Form wiedergefunden, daß das Seiende nur im Werden und der Umwandlung ſein Sein habe. Es iſt nur daſſelbe, was uns Simplicius eben geſagt hat, Heraklit vergleiche mit dem immerwährenden Fließen eines Stromes die Geneſis „weil ſie mehr Nichtſein als Sein habe“. Dieſer letztere Ausdruck iſt aber inſofern richtiger, als der plutarchiſche, welcher die *γένεσις* dem *εἶναι* entgegenſetzt, weil die Geneſis nicht mehr bloßer Gegenſatz des Sein, ſondern ſchon Totalbegriff des *μὴ ὄντος* und *ὄντος* iſt.

Was übrigens die von Ariſtoteles angeführte von Kratylos ausgeſprochene Zurechtweiſung ſeines Meiſters anbetrifft, daß man nicht nur nicht zweimal, ſondern auch nicht einmal in denſelben Fluß ſteigen könne, ſo muß man ſich hüten, wie bisher zu glauben, daß ſchon hierin eine Uebertreibung oder auch nur irgend ein Unterſchied des Kratylos und des Heraklit liege. Vielmehr liegt in Beidem unterſchiedslos nur Ein und derſelbe Gedanke, und Kratylos macht ſeinen Meiſter hierbei nur in der Sprache conſequenter. Denn auch in Heraklits eigenem Sinne verwandelt ſich, wenn man näher zuſieht, warum man nicht zweimal in denſelben Strom ſteigen könne, das „nicht zweimal“ ſofort in ein „nicht einmal“, wie dies ſchon aus der Erklärung des Jo. Philopon. richtig erhellt, Proleg. in Categor. in den Berliner Scholien zum Ariſtoteles p. 35: *ὅτι μὲν οὖν κινεῖται τὰ πράγματα καὶ ἀεὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορρόῃ ἐστί, τοῦτεστιν ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ ὀρθῶς ἔφασκον· ὅθεν καί τινος τῶν ἀρχαίων εἰρηκότος, ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον, ἔφη πρὸς αὐτὸν ἕτερος τῷ ὄντι ὀξείᾳ τῇ διανοίᾳ, ὡς οὐδ' ἅπαξ· ἅμα γὰρ τῷ καθεῖναι τὸν πόδα ἐῤῥύη αὐτῷ τὸ ὕδωρ πρὶν εἰς αὐτὸ τὸ λοιπὸν ἐμβῆναι σῶμα*[1]) und ebenſo

1) Aehnlich auch in einer bisher, wie die des Philoponus gleichfalls, ſtets überſehenen Stelle der heilige Gregorius Nyſſen., der auch trefflich weiß, wie dieſer Fluß nichts Anderes, als den Proceß der Umwandlung ins Gegentheil darſtellt und ſich dabei, wenn er Heraklit nicht nennt, dafür hin und wieder heraklitiſcherer Ausdrücke als die Commentatoren des Ariſtoteles bedient, de hom. opif. c. 13. initio: „*Ἡ ὑλικὴ καὶ ῥοώδης αὕτη τῶν σωμάτων ζωή, πάντοτε διὰ κινήσεως προϊοῦσα, ἐν τούτῳ ἔχει τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν ἐν τῷ μὴ στῆναί ποτε* (vgl. oben Plutarch ꝛc. l. l. u. oben p. 74, 1.) *τῆς κινήσεως. Καθάπερ δέ τις ποταμὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ῥέων ὁρμὴν πλήρη μὲν δείκνυσι τὴν κοιλότητα, δι' ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται· ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ὑπερῥύη· οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῇδε ζωῆς διά τινος*

Ammon. (in Ar. Categ. f. 3. Venet. Ald. 1503.), nachdem er daſſelbe Geſchichtchen erzählt hat: — *ὅτι οὐδ' ἅπαξ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν ἐμβληθῆναι δυνατόν· πρὶν τὸ ὅλον τὸ σῶμα καταδῦναι πλεῖστον ὕδωρ φθάνει παραῤῥεῦσαν.* „Ehe der ganze Leib noch in den Fluß niederſteige, ſei ſchon das meiſte Waſſer vorübergeſtrömt". Dieſe für den Satz des Kratylos angeführte Begründung würde aber auch Heraklit ſelbſt haben für wahr und für im Grunde identiſch mit dem Gedanken ſeines eigenen „Nicht zweimal" gelten laſſen müſſen. — Die feine aber ſcharfe Demarkationslinie, die Heraklit von Kratylos und anderen Schülern trennt, iſt vielmehr, um die Differenz möglichſt in Eine Antitheſe hineinzudrängen, die: daß bei Heraklit die Sache noch ſo ſteht, daß bei ihm nur das Wahre iſt; das Unwahre, das Sein als ſolches, die Ruhe, iſt ihm gar nicht (ſ. die obigen St. des Plato und des Simplic., wo deshalb der Name Sein getadelt wird, wie auch Kratylos in dem nach ihm benannten platoniſchen Dialog p. 430 und p. 433 gar nicht zugeben will, daß der falſche Name überhaupt nur ſei, cf. Ammon. in libro de Interpr. f. 15.), ſo daß dies die Veranlaſſung iſt zu dem, was Sextus Empiricus und auch Ariſtoteles angeben, daß nach Heraklit Alles wahr ſei (*πάντα ἀληθεύειν*); Bei Kratylos dagegen iſt die Conſequenz gezogen, daß da Alles nur im Nichtſein und der Umwandlung ſein Sein habe, überhaupt nichts ſei und nichts wahr ſei (*οὐδὲν ἀληθεύειν*; cf. oben p. 64 sq. und §§ 35 sqq.). Deutlicher wird der Unterſchied darin, daß, wie Ariſtoteles erzählt, Kratylos glaubte, man müſſe überhaupt nichts ausſagen, weil nämlich alles Sein im Nu wieder vergangen, alſo keine Ausſage das Seiende noch antreffen und mit ihm übereinſtimmen und ſomit wahr ſein könne, die wahrſte Ausſage vielmehr wegen der inzwiſchen eingetretenen Aenderung des Seins unwahr geworden ſei, weshalb Kratylos blos den Finger bewegte, offenbar als die einzige Weiſe in der es möglich ſei einen Zuſtand etwa noch zu ereilen. Man ſieht, wie merkwürdig hier Heraklits Princip, welches die ſinnliche Wahrnehmung aller Wahrheit beraubt und dagegen auf das objective Wiſſen des Alles allein beherrſchenden unſinnlichen Vernunftgeſetzes (*λόγος, γνώμη*) verwieſen hatte, durch ſeine eigene Dialektik in ſein ſtrictes Gegentheil, in das Princip der unmittelbaren ſinnlichen Gewißheit umſchlägt und ebenſo andrerſeits den Uebergang zur Sophiſtik

---

κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἀμείβεται, μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῇ δυνάμει (Krab. verbeſſ. nach Handſchriften *ἀδυναμίᾳ*) *τοῦ ἀτρεμεῖν* (vgl. in der p. 168 angef. St. d. Hippokr. das *πῦρ οὐδέκοτε ἀτρεμίζον*) *ἄπαυστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν*".

Digitized by Google

macht. Denn daß mit dem „man könne nichts aussagen“ und mit dem Fingerbewegen eben nur zur unmittelbarsten sinnlichsten Gewißheit zurückgekehrt und auf jede denkende Betrachtung überhaupt verzichtet ist, ist einleuchtend, weshalb auch Aristoteles diese Heraklitiker mit Recht als Solche bezeichnet, mit denen keine Wissenschaft und keine Art von Untersuchung möglich sei. Noch klarer tritt dies aus einem sehr scharfen Zusatz hervor, den der Aphrodisier wohl nicht bloß aus sich heraus macht[1]): *οὗτος οὐδὲ λέγειν τι ᾤετο δεῖν, ὡς μηδὲν ὑπομένον τὴν τοῦ λέγοντος κατηγορίαν· φθάνειν γὰρ τὴν φύσιν ὑποκειμένην περὶ ἧς ὁ λόγος, διὰ τὴν συνεχῆ ῥύσιν τὸν περὶ αὐτῆς λεγόμενον λόγον ἀλλοιουμένην καί ἄλλην γινομένην, ὡς μὴ εἶναι συμφωνοῦν ποτε αὐτῇ τὸ λεγόμενον περὶ αὐτῆς· ἠξίου δὲ τῷ δακτύλῳ δεικνύναι τὸ ὑποκείμενον μόνον, μὴ λέγοντά τι λίθον ἢ ξύλον ἢ χρυσὸν ἢ ἄλλο· ταῦτα μὲν γὰρ οὐχ ὑπομένειν διὰ τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν κατ' οὐσίαν μεταβολήν, τό μέντοι δεικνύμενον τῷ δακτύλῳ εἶναι τοῦτο ὅτι ποτὲ καὶ τύψοι ὂν ὅτε δείκνυται.* Man könne also nicht sagen, ob etwas Stein oder Holz oder Gold sei. Denn diese Qualificationen des Seins hätten keine Dauer vermöge der beständigen Umwandlung; „nur was man mit dem Finger zeige, sei das, was man vielleicht noch als seiend anträfe, indem man es zeigt“. — Da aber mit dieser dialectischen Consequenz des Kratylos der Gedanke sowohl zur Verflüchtigung alles Objectiven als zugleich zur Verneinung jeder sinnlichen Bestimmtheit gekommen war, so war dies auch die Seite, an welche die Skeptiker anknüpfen konnten, oder vielmehr welche sich selbst zur Skepsis entwickeln mußte, wie denn diesen innerlichen Zusammenhang nicht übel Ammonius hervorhebt, indem er fortfährt (in Ar. Categ. l. l.[2]): „also (vorüberrauschend wie die Gewässer des Stroms) verhalte sich auch die Natur der Dinge; denn in Bewegung und Fließen hat Alles sein Sein, weshalb sie auch Skeptiker genannt wurden, weil sie sich der Urtheile enthielten über die Dinge“. Irrig allerdings ist der äußerliche Zusammenhang der Skeptiker mit Heraklit, den er daselbst angiebt. Er läßt nämlich die Sentenz vom Flusse ursprünglich von Pyrrhon herrühren und die Verbesserung in *οὐδ' ἅπαξ* schreibt er, statt dem Kratylos, dem Heraklit zu, den er einen Schüler des Pyrrhon nennt. Dies verhält sich nun offenbar wohl so, wie Ideler zu Arist. Meteorol. T. I. p. 648 vermuthet, daß

1) Comm. in Metaph. Vol. IV. p. 670 der Berl. Ausg. d. Arist.

2) *οὕτω δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν· ἐν κινήσει γὰρ καὶ ῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει ἅπαντα, διὸ καὶ ἐφεκτικοὶ ἐλέγοντο παρὰ τὸ ἐπέχειν τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἀποκρίσεις.*

Digitized by Google

nämlich die Namen des Heraklit und Pyrrhon von irgend einem Schreiber verwechselt worden seien — so daß hier eigentlich Pyrrhon Schüler des Heraklit genannt werde und eine factische Anknüpfung der Skeptiker an den heraklitischen Satz vorläge.

Man erinnert sich hierbei, wie der Skeptiker Aenesidem bei Sextus Empirikus [1]) die Skepsis eine Vorschule zu Heraklit nennt, denn nach der Skepsis erschienen die Gegensätze an jedem Dinge, nach Heraklit aber seien sie sogar wirklich in jedem vorhanden.

Der objective und wirkliche Weg der Geschichte des Gedankens ist freilich der umgekehrte gewesen. Erst mußten die Gegensätze begriffen werden als das reelle Dasein des Objectes wahrhaft constituirend, ehe die Consequenz eintreten konnte, daß dieser Gegensatz sich zum Widerspruch entwickelte, in den alles Gegenständliche, Bestimmte und Objective wie in einen Strudel unterging, über den sich allein die bestimmende Thätigkeit des denkenden Subjectes erhob; ein Untergang, in welchem der Geist, wenn er die ganze Welt des Wahren darin verloren hatte, doch sich den einzigen Boden des Wahren, seine freie Innerlichkeit, erst erobert hatte.

Jedenfalls liegt diesen Angaben des Aenesidem und bei Ammonius eine Gedankenwahrheit zu Grunde, die nicht so abgefertigt werden darf, wie Schleiermacher thut. —

Daß übrigens Kratylos mit seinem Amendement *οὐδ' ἅπαξ* zu der heraklitischen Sentenz vom Flusse seinen Meister insoweit durchaus nicht übertreibt, wie man auf Grund jener Stelle der Metaphysik, in derselben nicht genau genug unterscheidend, angenommen hat, zeigt sich auch durch eine andere und noch sicherer in wörtlicher Form auftretende Variation des heraklitischen Satzes, die uns zunächst Herakleides also aufbewahrt hat [2]): „*καὶ πάλιν· ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* [3]) *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμ-*

1) Pyrrh. Hypoth. I. 210.

2) Alleg. Hom. p. 442 ed. Gal. p. 84 Sch.

3) Schleiermachers Vermuthung (p. 529), daß zwischen *αὐτοῖς* und *ἐμβαίνομεν* ein *δὶς* ausgefallen sei, ist sehr bestimmt abzuweisen; denn zu sagen *δὶς ἐμβαινομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* wäre offenbar abgeschmackt. Dann genügte weit besser das eine mit der Negation gesetzte *ἐμβαίνομεν*, wie wir es so oft gehabt haben. Allein die antithetische Wiederholung *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν* ist offenbar viel zu echt heraklitisch und durch die directe Anführung viel zu verbürgt, um an ihr rühren zu können und zu wollen, was Schleiermacher auch gar nicht vorschlägt. Heraklit hat diese Sentenz, wie andere schon betrachtete, gewiß an verschiedenen Stellen seines Werks in diesen verschiedenen Variationen ausgesprochen, was ein häufig bei ihm wiederkehrender Zug gewesen zu sein scheint. Denn wörtlich ein und dieselbe mit den bei Plutarch und Aristoteles citirten Stellen

Digitized by Google

βαίνομεν· εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν". „In dieſelben Ströme ſteigen wir hinein und nicht hinein".

Ehe wir aber die folgenden Worte: „wir ſind und ſind nicht" in ihrem Verhältniß zu den ihnen vorhergehenden betrachten, wollen wir das Citat vom Fluſſe einen Schritt weiter verfolgen, was uns von ſelbſt wieder auf die Stelle des Herakleides zurückführen wird. — Dieſelbe Dialectik des räumlichen Daſeins, dieſelbe Identität des ſinnlichen Hier und Nichthier, die in der angeführten Sentenz liegt, hat Heraklit auch im Verfolg derſelben in der Form eines realen Grundes ausgedrückt[1]): „ποταμοῖς γαρ δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα", „nicht kann man zweimal in dieſelben Flüſſe ſteigen, wie Heraklit ſagt, denn andere Waſſer ſtrömen hinzu". Dieſen von Heraklit ſelbſt angegebenen realen Grund hat uns in noch wörtlicherer Weiſe und mit einer ſehr ausdrücklichen Anführung Euſebius[2]) in einer lehrreichen Stelle aus Kleanthes aufbewahrt; der Grund wird aber in derſelben nicht ſowohl als Grund eingeleitet, ſondern in echt heraklitiſcher Weiſe unmittelbar der Schilderung einverleibt: „— — Ἡράκλειτος — — — λέγων οὕτως· „ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ", „Heraklit — — der alſo ſagt: „Den in dieſelben Flüſſe hineinſteigenden ſtrömten andere und andere Waſſer zu". Wir nennen die Stelle beſonders lehrreich und zwar um ihres Zuſammenhanges willen, obwohl dieſen, merkwürdig genug, Schleiermacher gerade tadelt und unrichtig findet (p. 359). Er iſt aber folgender: Zeno, berichtet Euſebius aus Kleanthes, nenne gleichfalls die Seele eine ἀναθυμίασις „καθάπερ Ἡράκλειτος, βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως κτλ." (folgt das Fragm.) „wie Heraklit, welcher um klar zu machen, daß die Seelen proceſſirend[3]) immer vernünftig werden, ſie mit Flüſſen verglich, alſo ſa-

---

würde die Sentenz ja auch ſelbſt mit der Schleiermacherſchen Vermuthung noch nicht ſein, und man müßte noch immer zwei verſchiedene Lesarten derſelben bei Heraklit annehmen, wie ja auch Schleiermacher ſelbſt drei Fragmente (Fragm. 20. u. 21. u. Fragm. 72; p. 357 sq. u. 529.) aufführt.

1) Plutarch. quaest. nat. p. 912. p. 685. Wyttenb.

2) Praepar. Evang. XV. c. 2. p. 821. ed. Par.

3) Gegen die übliche Ueberſetzung „einathmend" glauben wir das ἀναθυμιώμεναι richtiger geradezu mit: proceſſirend überſetzen zu können. Wir verweiſen

Digitized by Google

gend: ꝛc.“. Dieſer dem Heraklit hier zugeſchriebene Vergleich der Seele mit Flüſſen, ſo daß, wie letztere nur in dem immerwährenden Zuſtrömen immer neuer Gewäſſer, ſo auch die Seele nur in der beſtändigen Vermittlung mit dem Allgemeinen, in der fortwährenden Aufnahme deſſelben in ſich (*ἀναθυμιώμεναι*) ihr Daſein habe, dieſer von Schleiermacher als eine unrichtige, unſtatthafte und den Sinn verdunkelnde Zuſammendrängung des Berichterſtatters angegriffene Vergleich — ſcheint uns vielmehr tief in der Philoſophie des Epheſiers begründet und ſelbſt das Richtigſte vielleicht zu ſein, was uns über ſeine Seele geſagt worden iſt. Denn wie dem Fluß [1]) ſeine Subſtanz immer aufs neue, wie ihm immer „andere und andere Waſſer“ zuſtrömen, ſo iſt in dieſer individualitätsloſen Philoſophie auch die *ψυχή*, das Subject, nur das ununterbrochene, ſelbſtloſe und noch zu keiner Reflexion in ſich, zu keiner Innerlichkeit als ſolcher gelangte Zuſtrömen und Aufnehmen ſeiner Subſtanz. Zuvörderſt führt uns das auch auf das: „wir ſind und ſind nicht“ in der Stelle des Herakleides zurück. Schleiermacher wirft p. 529 über dieſe Worte die Frage auf: „Wer kann bei heraklitiſcher Dunkelheit wiſſen, ob ſie noch auf *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς* zu beziehen ſind, oder für ſich allein ſtehen und im Allgemeinen ſagen ſollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir ſind und daß wir nicht ſind“. — Bis zu einer überaus hohen Wahrſcheinlichkeit läßt ſich die Frage allerdings bringen. Daß bei Herakleides beide Sätze unmittelbar hintereinander ſtehen, kann

---

hierüber einſtweilen auf das im § 6. Geſagte, ſowie auf das im Verlauf und dann bei der Lehre vom Erkennen und vom Feuer noch Folgende*).

1) Wollte man für Schleiermacher gelten laſſen, was er hervorhebt, daß nämlich in dem Fragmente bei Euſeb. nicht den Flüſſen ſelbſt, ſondern den einſteigenden Menſchen das Waſſer zuſtrömt und deshalb mit Schleiermacher verbeſſern wollen *εἶχασεν αὐτὰς* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *τοῖς ἐν τοῖς ποταμοῖς*, ſo iſt dies doch eine inhaltsloſe und ziemlich wortklauberiſche Unterſcheidung. Grammatiſch bezieht ſich das *ἐπιῤῥεῖ* allerdings auf *ἐμβαίνουσιν*, realiter aber auf *τοῖς ποταμοῖς*. Denn nicht den Subjecten ſtrömt das Waſſer zu, die mit ihm in keiner realen Verbindung ſtehen, ſondern den Flüſſen, deren Subſtanz es iſt, und die Subjecte erfahren nur dieſe als Bild für die Natur ihrer eigenen Seele gebrauchte Natur der Flüſſe am beſten und handgreiflichſten, wenn ſie ſich in die Ströme hineinbegeben und von ihren Wellen fortgetragen fühlen. — Es kömmt ja auch weniger darauf an, Heraklits Sprache zu tadeln, wenn hier Grund zu ſolchem Tadel wäre, als rein aufzufaſſen, was er hat ſagen wollen.

---

*) Man vgl. jetzt das Fragment p. 144, wo das *ἀλλοιοῦσθαι — θύωμα* die Richtigkeit unſerer obigen Ueberſetzung evident beſtätigt.

Digitized by Google

nicht einmal für ihre gleiche örtliche Stellung im Buche des Epheſiers etwas beweiſen, weil Herakleides gerade an dieſer Stelle mehrere ſolche Bruchſtücke, die in dem Werke des Epheſiers unzweifelhaft räumlich getrennt waren, zuſammenſtellt, um Beiſpiele heraklitiſcher ſymboliſirender Dunkelheit zu liefern (eine Abſicht, die Herakleides ſelbſt vor ſeinen Citaten ausſpricht), Beiſpiele, welche alle gerade darin übereinſtimmen, daß ſie die ſtricten Gegenſätze unvermittelt als identiſch ſetzen. — Ferner können die in Rede ſtehenden Worte in dem Buche Heraklits auch deshalb nicht auf das *ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβ.* gefolgt zu ſein ſcheinen, weil, da ja nach den Stellen bei Plutarch und Euſeb. Heraklit auch den Grund angegeben hat, weshalb es nicht mehr dieſelben Flüſſe ſind, dieſer Grund am ſchicklichſten wohl unmittelbar nach dem *οὐκ ἐμβαίνομεν* gefolgt ſein dürfte. Wenn es nämlich darauf ankäme, ein Stück Heraklit zu machen, ſo könnte man vielleicht mit einiger Wahrſcheinlichkeit die Stelle ſeines Buches aus den dreien bei Herakleides, Euſebius und Plutarch alſo zuſammenſetzen wollen: „*ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν· ποταμοῖσιν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν, ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ*“.

Wie dem auch ſei, ſo wird man jedenfalls zugeben müſſen, daß die Worte *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* nicht mehr wie das *ἐμβ. τε καὶ οὐκ ἐμβ.* ſich auf die Flüſſe beziehen können, weil ſonſt in ihnen nicht nur eine leere und Heraklit nicht wohl zuzutrauende Tautologie, ſondern ſelbſt eine abſchwächende Tautologie liegen würde. Denn an der jetzt in Rede ſtehenden Stelle hat ja Heraklit weder ſagen wollen, noch dem Texte zufolge geſagt, daß wir nicht zu zwei getrennten Malen in denſelben Fluß hineinſteigen können, ſondern diesmal auch in der Sprache weit mehr mit Kratylos übereinſtimmend, daß im Momente des Einſteigens ſelbſt der betreffende Fluß nicht mit ſich ſelbſt identiſch bleibe, da andere und andere Waſſer zuſtrömen [1]). Dann aber iſt das *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.*, wenn

1) Und dieſe Auffaſſung dürfte um ſo richtiger ſein, als wenn man umgekehrt bei dem *ἐμβ. τ. κ. οὐκ ἐμβ.* zwei in der Zeit getrennte Handlungen unterſtellen und das *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμ.* als Klimax faſſen wollte, man 1) dann hierdurch, wenn wir gleichzeitig in denſelben Flüſſen ſind und nicht ſind, doch immer ſachlich zu demſelben Reſultate käme und 2) wenn bei dem *εἰμέν τ. κ. οὐκ εἰμέν* Gleichzeitigkeit unterſtellt werden muß, es ſchon ſprachlich erforderlich iſt, dieſelbe Gleichzeitigkeit auch bei dem „ſteigen wir ein und nicht ein“ zu unterſtellen. Dann zeigt aber auch das Präſens *ἐπιῤῥεῖ* in dem begründenden Satze „denn den Einſteigenden fließen andere und andere Waſſer zu“, daß die Handlungen des Einſteigens in den Fluß und des Sich Aenderns deſſelben als gleichzeitige gedacht ſind. Sonſt hätte, wenn an ein zweimaliges Einſteigen zu verſchiedenen Zeiten gedacht würde, geſagt werden müſſen, daß inzwiſchen andere Waſſer zugefloſſen ſind.

Digitized by Google

es auch noch auf die Flüſſe bezogen werden ſoll, ein abſchwächender Zuſatz und nicht eine Klimax; denn das εἰμέν bezeichnet dann doch jedenfalls einen Zeitmoment von längerer Dauer, als die ganz momentane Handlung des Einſteigens.

Daß aber endlich die Worte εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν jedenfalls abſolut zu faſſen ſind und nur den gleichen Fluß, die gleiche Einheit des Seins und zugleich Nichtſeins, von den Subjecten ſelbſt ausſagen ſollen, dies lehren ja eben ganz beſtimmt die Worte des Kleanthes (die umſomehr Gewicht haben, als Kleanthes, ſiehe oben p. 3, ein Bearbeiter des Epheſiers war), Heraklit habe, um klar zu machen, wie ſie proceſſirend vernünftig werden, die Seelen ſelbſt mit Flüſſen verglichen. Wie richtig dieſer Vergleich für die Philoſophie des Epheſiers iſt, iſt leicht zu ſehen. Die Subjecte ſind in demſelben Zu- und Abſtrömen, in derſelben continuirlichen Vermittelung von Sein und Nicht beſtändig begriffen, wie die Flüſſe ſelbſt und alle Dingheit überhaupt; ſie ſind ſelber Flüſſe, ſind Wellen des beſtändig fließenden allgemeinen Werdens. Wie uns z. B. Philopon oben (p. 290) ſagte: Alle Dinge bewegen ſich und ſind immer in Zufluß und Abfluß, ſo ſagt, mit Kleanthes übereinſtimmend und ſich eng an Plato anſchließend Ammonius (in Arist. Categ. f. 37): ὡς μηδὲ τὴν περὶ ἑαυτοῦ φωνὴν ἀναμένειν κατὰ τὸ τῆς ἀειπαθείας δόγμα, τό Ἡρακλείτειον λέγω, οἷον ὁ Σωκράτης ἐν ῥοῇ γὰρ καὶ ἀποῤῥοῇ τὸ εἶναι ἔχει. Alſo auch das Subject hat nur „im Zu- und Abfluß ſein Sein“. Aber nicht blos jene Stelle des Kleanthes, auch andere Stellen beweiſen mit vollſtändiger Evidenz, daß jener Fluß von den Subjecten ſelbſt ausgeſagt wurde und das Fließen des Stromes hier nur als ein klar machender Vergleich für dieſen Fluß in den Subjecten dienen ſollte. Dies zeigen ſchon die wohl ohne allen Zweifel auf dieſes heraklitiſche Dictum anſpielenden und von dieſer Auffaſſung ausgehenden Worte des Ariſtoteles (Polit. III. c. 3. p. 127. B.), in denen er die Frage aufwirft, ob wir „eine Stadt dieſelbe nennen, ſo lange ein und daſſelbe Geſchlecht ſie bewohnt, obgleich immer die Einen ſterben, die Andern geboren werden, wie wir auch gewöhnt ſind, Flüſſe und Quellen dieſelben zu nennen, obgleich immer das eine Waſſer zuſtrömt, das andere abfließt“. Entſcheidender aber noch iſt die das heraklitiſche Fragment ausdrücklich anführende und interpretirende Stelle des Seneca Ep. LVIII. (T. III. p. 172. ed. Bip.): Nemo nostrum idem est in senectute quo fuit juvenis; nemo est mane quo fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit cum tempore, nihil ex his quae vidimus manet. Ego ipse dum lo-

Digitized by Google

quor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod ait Heraclitus: In idem flumen bis non descendimus. Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in omne manifestius est quam in homine, sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit [1]). Und weil wir so nur im Zuſtrömen des allgemeinen Werdens, im Abſtrömen unſers eigenen Seins unſer Sein haben, ſo beſteht die Weisheit eben darin zu wiſſen, daß wir gar nicht ſind. Und weil wir nichts Bleibendes ſind, können wir uns auch nicht als ſolches finden und feſthalten, ſondern wir müſſen uns ſelbſt ſuchen in dieſem Zu- und Abfluß des Werdens. Uns ſo als nichtſeiende zu wiſſen, uns in dieſem Strom des Allgemeinen zu ſuchen, das eben iſt die Weisheit. Dieſen Sinn hat denn auch das oft angeführte und faſt eben ſo oft mißverſtandene Dictum Heraklits: „ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν“ „Ich ſuchte mich ſelbſt“ wie hierbei ſchon Schleiermacher (p. 530) richtig geſehen hat, obgleich es gerade deshalb um ſo mehr wundern muß, daß er den Vergleich der Seele mit einem Fluß bei Euſebius eine unrichtige Auslegung nennt. — Den Ausſpruch ſelbſt führt zuerſt an Plutarch [2]): „ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος, Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωυτόν“ „Heraklit aber ſagt, wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges vollbracht hat: Ich ſuchte mich ſelbſt“. Daß es aber Heraklit eben „wie etwas Großes und Heiliges“ gelehrt hat, hätte den Plutarch ſchon darauf aufmerkſam machen ſollen, daß es nicht in dem gewöhnlichen und flachen pſychologiſchen Sinne zu nehmen ſei, in welchem auch Suidas [3]) den Ausſpruch mißverſtanden hat: „οὐκοῦν ἀπεικὸς ἦν καὶ τὸν δὲ Πόστουμον λέγειν λόγον ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπεν ἐφ' ἑαυτοῦ Ἐμεωυ-

---

1) Cf. Augustin. de Trin. IV. c. 16: quasi fluvio quadam decurrit genus humanum und beſonders auch die oben p. 293, 1. angeführte Stelle des Gregorius Nyſſ. und endlich noch eine andere Stelle deſſelben, die ſich unmittelbar an die p. 287 über die Flamme angeführte anſchließt, de anim. et resurr. p. 138. ed. Krab.: τοιοῦτόν τι καὶ περὶ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν φύσιν ἐστι τὸ γὰρ ἐπίῤῥυτον τῆς φύσεως ἡμῶν καὶ τὸ ἀπόῤῥυτον διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς κινήσεως ἀεὶ πορευόμενόν τε καὶ κινούμενον τότε ἵσταται, ὅταν καὶ τῆς ζωῆς ἀποπλήξῃ· ἕως δ' ἂν ἐν τῷ ζῆν ᾖ, στάσιν οὐκ ἔχει· ἢ γὰρ πληροῦται, ἢ διαπνέεται, ἢ δι' ἑκατέρων πάντως εἰς ἀεὶ διεξάγεται. Schärfer als die Commentatoren des Ariſtoteles zeigt der Kirchenvater auch hier, wie der Fluß ebenſo wie die Flamme und das organiſche Leben nichts anderes iſt, als der Proceß der entgegengeſetzten und ununterbrochen in ihr Gegentheil umſchlagenden Bewegung (vgl. § 7.).

2) Adv. Colot. p. 1118. p. 569. Wytt.

3) s. v. Postumus Vol. II. P. II. p. 380. ed. Bernh.

Digitized by Google

τὸν ἐδιζησάμην“. Noch plumper freilich faßt es Diog. L. (IX, 5.) auf, als ſollte es nämlich ſeine Autodidaxie beſagen: ἤκουσε δὲ οὐδενὸς, ἀλλ' αὐτὸν, ἔφη, διζήσασθαι. — Außer dieſen drei bereits von Schleiermacher angeführten Stellen findet ſich das Dictum noch in mehreren bisher überſehenen [1]), am trefflichſten aber bei Plotin [2]): „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἀνεῦ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ „„ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων““ „denn daſſelbe iſt Denken und Sein und die Erkenntniß des Immateriellen daſſelbe mit dem Thatſächlichen und das „Ich ſuchte mich ſelbſt wie eines der ſeienden Dinge“. Daß das ὡς ἓν τῶν ὄντων der wahrhafte Sinn jenes Spruches iſt, man müſſe ſich ebenſo betrachten und ſuchen wie eins der ſeienden Dinge, d. h. als ebenſowenig ſeiend wie die Dingheit, als in demſelben Fluſſe begriffen, in welchem alles Gegenſtändliche ſtets proceſſirt, iſt bereits klar, und inſofern ſagt die Stelle nur ſehr deutlich, was Schleiermacher bereits ohne ſie erkannt hatte. Fraglich iſt nur, ob dieſer Zuſatz dem Heraklit ſelbſt angehört, oder eine treffliche Interpretation des Plotinos iſt. Creuzer ad l. l. neigt ſich zu erſterer Annahme. Er hätte dieſelbe aber auch, wie es ſcheint, faſt zur Evidenz bringen können. An einer andern Stelle nämlich, wo Plotin dieſe ſelbe Sentenz zwar nicht anführt, aber offenbar auf ſie anſpielt, ſcheint er ſie gänzlich und zwar in der Weiſe des Diog. L. mißzuverſtehen [3]): ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο — — εἰκαζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥςπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Es würde ſich daher ſchwer annehmen laſſen, daß Plotin die Stelle, die er das einemal doch ſo ſehr mißzuverſtehen ſcheint, das anderemal ſo trefflich interpretirt haben ſollte, und man muß daher glauben, daß er das ὡς ἓν τῶν ὄντων an der erſt a. St. nicht aus ſich, ſondern aus Heraklit ſelbſt, was auch die gleichſam ſtoßweiſe Anführung durch das dem Satze vorgeſtellte τὸ zu beſtätigen ſcheint, oder mindeſtens aus einem trefflichen Commentator geſchöpft habe.

1) z. B. Julian. orat. VI. adv. Cyn. p. 185. a. ed. Spanh.: Ἡράκλειτος δὲ, ἐδιζησάμην ἐμαυτόν. Hesych. I. p. 1084. ed. Ab. ohne Namensanführung: Ἐδίζησα ἐμεωυτόν· ἐζήτησα ἐμαυτόν. Clem. Al. Strom. lib. I. im Anfang: ἃ δὲ αὐτοὶ διζησάμενοι ἑαυτοὺς ἐξευρηκέναι φρυάττονται. Der würdige Tatian ändert das Dictum in ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην εἰπόντα (sc. Ἡρ.) p. 11. ed. Ox. cf. Dio Chrysost. Or. LV. p. 558. T. II. p. 282 Reiske: Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναιότερον αὐτὸς ἐξευρὰν (φησι) τὴν τοῦ παντὸς φύσιν, ὁποία τυγχάνει οὖσα, μηδένος διδάξαντος καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῦ σόφος.

2) Ennead. V. lib. IX. p. 559. p. 1033. ed. Creuzer.

3) Ennead. IV. lib. VIII. p. 468. p. 873. Cr.

Digitized by Google

Demgemäß hat auch Schleiermacher Recht zu ſagen, daß in der Stelle des Stobaeus[1]): *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι ἤδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* die zwei letzten Worte nur eine Verfälſchung aus *μηδὲν ὄντα* ſeien, ſo daß Heraklit geſagt haben mag: dadurch, daß er auch ſich ſelbſt als nichtſeiend gefunden habe, ſei ihm erſt alle Erkenntniß aufgegangen. Man kann dies noch dadurch belegen, daß bei Diog. L. (IX, 5.): *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι* noch die ed. Froben. ſtatt des *μηδὲν εἰδέναι* vielmehr *μηδὲν εἶναι* lieſt, und wir das *εἰδέναι* erſt einer Conjectur des Stephanus verdanken.

Aber auch platoniſche Stellen beſtätigen dies, z. B. die im Kratyl. p. 440. C. p. 223. St.: „Ob nun dieſes ſich ſo verhält oder aber auf jene Weiſe wie Heraklit mit den ſeinigen und noch viele Andere behaupten, möchte nicht leicht ſein zu unterſuchen, gewiß aber iſt es einem Vernunft habenden Menſchen nicht angemeſſen, blos den Namen (der Dinge) zugewendet ſich und ſeine Seele in Abhängigkeit von ihnen zu begeben und im Vertrauen auf ſie und Diejenigen, die ſie eingeführt, ſich ſo feſt darauf zu verlaſſen, als wiſſe man etwas Rechtes (*διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα*), und ſowohl von ſich ſelbſt als von den ſeienden Dingen eine üble Meinung zu haben (*καὶ αὐτοῦ τε καὶ ὄντων καταγιγνώσκειν*), als wäre nichts geſund, ſondern alles hinfällig wie Töpferwaare (*ὡς περ κεράμια ῥεῖ*), und geradezu zu glauben, daß wie am Katarrh leidende Menſchen, ſich ſo auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden".

In dieſer Stelle wird alſo gleichfalls von Plato das „es ſei nichts geſund" und „es flöße Alles" im Sinne Heraklits ganz ebenſo auf die Subjecte ſelbſt als auf die Dinge (*αὐτοῦ τε καὶ ὄντων*) bezogen. — Man beachte auch, wie Plato (Phaed. p. 90. C. p. 552. Ast.) dadurch den Heraklit zu ſeinem Dogma von dem objectiven Fluſſe und gegenſätzlichen Wandel der Dinge gekommen ſein läßt, daß er ſich ſubjectiv in dieſem Fluß befunden, nämlich immer ein andermal anderer Anſicht über die Dinge geweſen wäre und ſtatt nun ſich die Schuld zu geben, dieſen Fluß auf die Dinge übertragen hätte. Hat Heraklit, wie wir aus der Stelle des Stobaeus vermuthet haben, geſagt, es ſei ihm durch die Erkenntniß, daß er ſelbſt nicht ſei (*ὅτι ἤδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*), alle Erkenntniß aufgegangen, indem er auch die Dinge in dem gleichen Fluſſe gefunden, ſo iſt dieſe Stelle des Phaedon eine halb ironiſche, halb zurecht-

1) Serm. XXI. p. 177. I. p. 344. ed. Gaisf.

Digitized by Google

weiſende Beziehung auf dieſen Satz, wie denn in der Regel hinter der Ironie des Platon ein ſehr concreter und realer Hintergrund zu ſuchen iſt. — Ferner muß man in der zuerſt a. St. des Kratylos auch auf das „διϊσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα“ achten, Heraklit habe ſich darauf als wiſſe er damit etwas Tüchtiges und Unerſchütterliches, beſonders viel zu gute gethan. Es entſpricht ganz der Art, in der uns Plutarch bei Anführung des: „Ich ſuchte mich ſelbſt“ ſagt, Heraklit habe es geſagt „wie Jemand, der etwas Großes und Heiliges (ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπράγμενος) vollbracht hat“. — Jedenfalls ergiebt ſich auch daraus, wie falſch das μηδὲν εἰδότα bei Stobaeus iſt. Heraklit iſt es nie eingefallen, zu ſagen, daß er nichts wüßte. Jener ſokratiſche Spruch iſt ihm gänzlich fremd. Vielmehr war er, wie die Stellen bei Stob. u. Diog. ſelbſt, ferner die bei Dio Chys. (ſ. p. 302, 1.) und die eben angeführte Schilderung des Platon, auch die Worte des Ariſtoteles [1]): „Herakleitos baue ſo feſt auf das was ihm ſcheine, wie andere auf das was ſie wiſſen“ und noch viele andere [2]) ſpäter zu betrachtende Zeugniſſe zeigen, durch und durch von dem philoſophiſchen Hochmuthe des bewußten Wiſſens erfüllt, nicht des Wiſſens, das dieſes und jenes gelehrte Nichts weiß, ſondern desjenigen das erkannt hat

„was die Welt
im Innerſten zuſammenhält“.

Frägt man aber, um bei unſerem Thema, dem Zu- und Abfluß, in dem die Subjecte begriffen ſind, zu bleiben und noch näher auf die Vergleichung der Seele mit Flüſſen einzugehen: den Flüſſen fließt allerdings ihre Subſtanz, das Waſſer, immer neu zu; was fließt nun aber den Seelen zu? ſo iſt die ſchon im obigen gegebene Antwort die: eben auch ihre Subſtanz, das abſolute reale Werden, oder das Allgemeine, der reale Proceß, in dem Alles befindlich, der Gott, der eben dadurch ſtirbt, weil er dadurch aus ſeiner allgemeinen Continuität mit ſich heraus- und in die Einzelheit und ihr auf ſich Beharrenwollen hineingeräth. Die Einzelheit andrerſeits tritt eben durch dieſes Aufnehmen des allgemeinen Werdens aus ihrem Fürſichſein heraus und wird vernünftig.

---

1) Eth. Nic. VII. c. 5. p. 1147: ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧττον, οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.

2) Vgl. einſtweilen noch Origen. Philosoph. Vol. I. c. 4. p. 884 de la Rue: Ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Ἐφέσιος· — — ἀγνοίαν τοῦ παντὸς βίου καταγιγνώσκειν καὶ πάντων ἀνθρώπων — — αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν. Anderes bei der Lehre vom Erkennen.

Digitized by Google

§ 13. Das περιέχον. Das Allgemeine.

Dieſes allgemeine Werden nun, durch deſſen Aufnahme in ſich auch die Seele vernünftig wird, ſoll, wie wir in bald anzuführenden Berichten hören werden, Heraklit auch als περιέχον ausgeſprochen haben, und zwar wäre ihm dieſes nach dem Berichte des Sextus Empirikus mit dem θεῖος λόγος ſchlechthin identiſch geweſen. — Schleiermacher meint, daß es ungewiß bleiben müſſe, ob jenes Wort ein eigner Ausdruck Heraklits ſei. Uns iſt es nicht zweifelhaft, daß derſelbe nicht Heraklit, ſondern nur deſſen Commentatoren ſeine Stelle in der heraklitiſchen Philoſophie verdankt. Weil derſelbe aber jedenfalls ſchon von frühen und guten Commentatoren herzurühren ſcheint, ſo iſt es vor allem erforderlich, zu ſehen, was ihm in der heraklitiſchen Philoſophie entſprechen und zu Grunde liegen kann, zumal gerade durch dieſes περιέχον die irrigſten Auffaſſungen und Mißverſtändniſſe bei den Neueren, wie auch in ſpäterer Zeit ſchon manchmal bei den Alten, veranlaßt und in die heraklitiſche Philoſophie hineingetragen worden ſind [1]). Ihren letzten und evidenteſten mit der wahren Auf-

1) Es wäre kaum möglich zu ſagen, was für der heraklitiſchen Philoſophie durchaus widerſprechende Mißverſtändniſſe durch dieſes περιέχον in ſie hineingetragen worden ſind, und in welche großen Widerſprüche mit ſich ſelbſt ſogar man ſich dabei verwickelt. So ſagt ein ſehr geachteter Geſchichtsſchreiber der griechiſchen Philoſophie: „Dieſes und nichts Anderes ſpricht ſich auch in der ſchon erwähnten Lehre aus, daß die menſchliche Seele ein abgeriſſener Theil (!!) des verſtändigen Umkreiſes der Welt ſei (iſt alles Heraklit gar nicht in den Sinn gekommen), welches man ganz falſch verſtehen würde, wenn man es wörtlich ſo nähme, als wenn wirklich ein Theil der Feuermaſſe aus der oberen Region (dieſe beſondere Feuerregion exiſtirt gar nicht bei Heraklit; purer Mißverſtand, großentheils dem περιέχον entfloſſen) niederwärts vom menſchlichen Körper eingezogen würde". Alſo ſo ſoll man es nicht auffaſſen. Wie aber denn, wenn doch einmal das περιέχον ſo eine obere Feuergegend iſt? Und ſo ſagt derſelbe Verf. daher drei Seiten vorher wörtlich: „daher konnte auch die menſchliche Seele als ein von dem Umkreiſe der Welt ausgewanderter und vom Menſchen eingezogener Theil betrachtet werden", und eine Seite darauf:

Digitized by Google

fassung der *ἀναθυμίασις* innig zusammenhängenden Nachweis wird die Bedeutung des *περιέχον* erst bei seiner physischen Entwicklung (§ 23.) finden. Indeß kann auch schon hier ohne solche Vorausbeziehung einstweilen hinreichend der Gedanke desselben nachgewiesen und jene Irrthümer widerlegt werden. — Das *περιέχον* ist in der heraklitischen Philosophie durchaus nicht so etwas, wie Himmel, Luft ꝛc. Es ist noch viel weniger, wie Schleiermacher es höchst irrig erklärt: „Die äußere vom Erstarrten entfernteste Region". Es ist ebensowenig eine besondere örtlich getrennte Region, wie es ein besonderer Stoff ist. Wenn Sextus das *περιέχον* und den *θεῖος λόγος* als identisch setzt, so hat er in der Hauptsache ganz recht und übersieht nur einen feineren, obwohl durchaus nicht unwesentlichen Gedankenunterschied zwischen beiden. Wenn nämlich der Logos das einfache sich durch alles hindurch ziehende Gedankengesetz ist, — so ist das *περιέχον* der durch diesen Logos bewirkte allgemeine reale Werdensproceß, in welchem das Universum stets begriffen ist.

Der Unterschied zwischen beiden Bestimmungen ist also der — aber auch nur der — daß im Logos als innere Einheit gedacht ist, was im *περιέχον* als die Realisirung dieses Gedankengesetzes zum beständigen real allgemeinen Processe des Weltalls und seiner unabläßig in sich übergehenden kreisenden Formen aufgefaßt wird. Wenn der Logos das ideell Allgemeine ist, so ist das *περιέχον* das jenem Gesetze gemäße real allgemeine Werden des Weltalls, die sich zur Universalität

---

„Und viele andere Vergleichungspunkte bieten sich hier noch dar, von welchen nicht übergangen werden darf, daß, so wie Heraklit die menschliche Seele als einen niederwärts gezogenen Theil des Weltumkreises ansah, ebenso auch sie ihm als ein gestorbener Gott erschien". Sind größere Widersprüche mit sich selbst denkbar? Hier wird die Seele ganz ausdrücklich wieder so verstanden, wie sie nach jener zuerst citirten Stelle nicht verstanden werden soll! Aber auch in dieser ersten Stelle, wie will der Vers. daselbst, wo er jene Auffassung der Seele als ein Mißverständniß bezeichnet (es ist aber sein eigenes Mißverständniß, das er tadelt, wie man sieht), — wie will er die Sache daselbst verstanden haben? Er fährt unmittelbar nach den zuerst angeführten Worten hierüber Aufschluß gebend, also fort: „Es soll vielmehr dadurch nur angezeigt werden, daß Seele und Himmel innere Gleichartigkeit und inneren Zusammenhang haben, indem ein Theil des Feuers und des Bewußtseins der Welt (!!) sich in einer ihm sonst fremden Region zeigt, auf irgend eine Weise sich entwickelnd aus dem Wasser oder der Erde, oder, da er selbst nicht ganz reines Feuer ist, auch aus dem Feuer".

Wir müssen gestehen, daß es uns trotz unserer angestrengtesten Bemühungen nicht gelungen ist, diesen Satz wirklich zu verstehen. Aber Alles, was wir aus demselben verstanden haben, ist so falsch, daß wir kaum zu sagen vermöchten, wie falsch es ist.

Digitized by Google

des Kosmos erschließende physische Bewegung jenes Gedankengesetzes. Man kann und muß daher das περιέχον auch für die heraklitische Philosophie mit der späteren Bedeutung des Wortes „das Allgemeine“ (wiewohl in einem unterschiedenen Sinne, wie sich zeigen wird) übersetzen.

Wir eilen dies auf gedoppelte Weise gegen jeden etwaigen Vorwurf der Willkür in Schutz zu nehmen.

Daß Heraklit nothwendig dazu kommen mußte, seinen absoluten Begriff, die Einheit von Sein und Nicht, als das „Allgemeine“ auszusprechen, liegt auf der Hand. Der Gedanke des Allgemeinen ist gar nichts anderes als der in Harmonie, Krieg, Feuer ꝛc. von ihm ausgesprochene Begriff; er ist die Einheit des Seins und des Negativen, die bestehende i. e. sich im ununterbrochenen Processe Dasein gebende Negativität. Das Einzelne ist das Aufsichbeharrenwollen der Existenz. Das Werden aber, als das wodurch alles Sein wahrhaft ist und welches alle Einzelexistenz durchdringt, ist eben deshalb auch, als das über jede Einzelexistenz hinausgehende und ihr Negative: das Allgemeine[1]).

Es ist übrigens von selbst ersichtlich, wie sehr diese Auffassung des Allgemeinen von dem Sinne, in welchem seit Aristoteles das περιέχον als Allgemeines gebraucht wird, noch unterschieden ist.

Allein wenn es auch klar ist, daß Heraklit, weil er zuerst den Gedanken des Negativen erfaßt hat, nothwendig dazu gelangen mußte, zuerst die Kategorie des Allgemeinen zu produciren und als Princip auszusprechen, so frägt sich doch noch — falls er nämlich wirklich irgendwo dies Wort (περιέχον) gebraucht hat[2]) — wie er sprachlich dazu kommen konnte, gerade die hier aufgezeigte Anschauung des Allgemeinen mit demselben zu verbinden, und endlich wird es sich um die positiven Beweise handeln, daß, ob von Heraklit selbst gebraucht oder nicht, die aufgezeigte Bedeutung wirklich allein diejenige ist, welche dem περιέχον in der heraklitischen Philosophie entspricht und den betreffenden Berichten, wenn auch in mißverstandener Weise, zu Grunde liegt. Περιέχειν heißt allerdings zunächst: umgeben, umfassen, und wie dies die Ursache davon ist, daß τὸ περιέχον später die Bedeutung von Atmosphäre und Luft erhielt, so ist

1) Und so hat ja Heraklit auch urkundlich seinen Begriff als das „Allgemeine“ ausgesprochen, nicht nur im λόγος, sondern auch direct als das „ξυνόν“; vgl. das Erkennen und die Ethik.

2) τὸ περιέχον als terminus technicus (wie λόγος κτλ.) hat Heraklit ganz gewiß nicht gebraucht. Aber περιέχει ἅπαντα κτλ. könnte er möglicherweise freilich von seinem Principe gesagt haben.

Digitized by Google

dieſe Ueberſetzung: „das Umgebende“ auch der Grund, weshalb es Schleiermacher auch bei Heraklit als eine örtlich-getrennte vom Erſtarrten entfernteſte Region, und Brandis I. p. 170 ſich der Wahrheit ſchon ein wenig mehr nähernd als „das einſchließende reine Weltfeuer“ und ſomit immerhin als örtlich-ruhender und ſtofflicher Natur auffaſſen zu müſſen glaubt. Allein περιέχειν bedeutet auch, ganz wie περιγίγνομαι: überwinden, überlegen ſein. Und dieſe Bedeutung ſcheint uns diejenige zu ſein, in welcher es für die heraklitiſche Philoſophie zu faſſen und die in der That geeignet iſt, den Begriff des Allgemeinen, wie er für Heraklit vorhanden war, darzuſtellen und als aus ihr abgeleitet erſcheinen zu laſſen. Das Werden war ihm das allein Seiende, da Alles nur dadurch war, daß es an ihm Theil hatte; andrerſeits aber war es, zum Unterſchiede von ſeinem Daſein als ſolchem oder der Einzelheit, Dasjenige, was auch in dem Nichtſein ſeiner ſelbſt, im Untergang jedes Einzelnen ſich erhielt und in dieſem Nichtſein ſeiner ſelbſt gerade ſein eigenes Lebensgeſetz hatte. So beſtimmte ſich ihm das Werden als das im Nichtſein ſelbſt ſich Erhaltende, über die ſein eigenes Daſein bildende Einzelheit dennoch Hinausgehende und von ihr Freie, d. h. es beſtimmte ſich ihm der Begriff des Allgemeinen folgerecht als das Alles Ueberwindende und Durchdringende.

Es käme nun noch darauf an, durch Belege nachzuweiſen, daß das περιέχον wirklich nur, ſtatt der Bedeutung „Umgeben“, in dieſem dem περιγίγνομαι ſynonymen Sinne gebraucht iſt. Wir beziehen uns in dieſer Hinſicht zunächſt auf eine Stelle des Ariſtoteles, wo er von denen ſpricht, die das Unendliche ſelbſt als Princip ſetzten [1]): „Von dem Unendlichen aber giebt es keinen Anfang; denn er wäre ſeine Grenze — — weshalb, wie wir ſagen, kein Anfang von dieſem, ſondern vielmehr es ſelbſt der Anfang des Andern zu ſein ſcheint „καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν“ (wir überſetzen: und Alles [nämlich das Endliche, Beſtimmte, das Anfang und Ende hat] zu überwinden [2]) und Alles zu leiten ſcheint), wie diejenigen ſagen, welche keine andern Urſachen außer dem Unendlichen

---

1) Phys. Ausc. III, 4. p. 203.

2) d. h. wir überſetzen wörtlich ſo, um zu zeigen, aus welcher urſprünglichen Wurzel die Bedeutung des περιέχειν ſich entwickelt hat. Dies einmal feſtgeſtellt, würden wir überſetzen können: „Alles in ſich zu enthalten“, ohne von unſerer Anſicht dadurch abzugehen. Denn das unbegrenzte und durch nichts ausgeſchloſſene Unendliche, welches alſo vor, in und nach jedem Endlichen iſt, iſt deshalb (nicht aber in dem Sinne eines äußerlich Umgebenden) das, was alles Endliche in ſich enthält.

Digitized by Google

annehmen, wie z. B. den Gedanken oder die Liebe". Denn gleichviel, ob sich die hervorgehobenen Worte nur auf Anaximander beziehen, den Aristoteles allerdings hauptsächlich hier im Auge hat, oder ob sie auch mit auf Heraklit gehen — was trotz des Satzes *ὅσοι μὴ κτλ.* und anderer scheinbarer Schwierigkeiten behauptet werden könnte, aber unerörtert gelassen werden mag, — in jedem Falle ist doch aus dieser Stelle die in der Sprache der alten Philosophie innerlich eng zusammenhängende Bedeutung von *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* und zumal die synonyme Bedeutung von *περιέχειν* und *περιγίγνεσθαι*, die Bedeutung von Ueberlegensein, Ueberwinden, d. h. vor ihm und nach ihm und in ihm sein, also auch Durchdringen von dem Verhältniß des Unendlichen oder des Princips zu dem mit Grenze, mit Anfang und Ende behafteten Endlichen und Bestimmten nicht abzuläugnen. Wollte Jemand dennoch behaupten, daß an diesem Orte *περιέχειν* und *κυβερνᾶν* nicht in diesem Sinne als bloße Modificationen desselben Begriffs, sondern als zwei ganz verschiedene Begriffe, und *περιέχειν* auch hier nicht in der explicirten Bedeutung von Ueberwinden, Ueberlegen sein ꝛc., sondern von Umgeben zu fassen sei, so würde ein Solcher zuvörderst vielleicht einen nicht geringen Verstoß gegen die Anaximandrische Philosophie begehen, dessen Urwesen ja durchaus kein Stoffliches war und daher auch nicht als ein Alles Umfassendes im räumlichen Sinne betrachtet werden darf. Doch lassen wir das dahingestellt.

Wem aber deshalb mit jener Stelle nicht genügt ist, der wird sich doch durch die treffliche Interpretation genügen lassen müssen, die Simplicius zu jenen Worten *περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν* zu der Stelle des Arist. f. 107 giebt: „*εἰ δὲ καὶ περιέχειν ἔλεγον καὶ κυβερνᾶν, οὐδὲν θαυμαστόν· τὸ μὲν γὰρ περιέχειν ὑπάρχει τῷ ὑλικῷ αἰτίῳ ὡς διὰ πάντων χωροῦντι, τὸ δὲ κυβερνᾶν, ὡς κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα αὐτοῦ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων*" „denn das *περιέχειν* kommt der stofflichen Ursache zu, weil sie durch Alles hindurchläuft". Simplicius erklärt und rechtfertigt also das *περιέχειν* bei Anaximander statt mit Umgeben geradezu mit: Sich durch Alles hindurchziehen, Alles durchdringen, ganz in dem Sinne, in welchem wir eben diesen Begriff aus dem Ueberlegensein d. h. aus dem vor ihm, nach ihm und in ihm sein des Unendlichen gegen das Seiende abgeleitet haben, und ganz in dem Sinne, in welchem wir Heraklit selbst den *λόγον διὰ πάντων δήκοντα*, das sich durch alles hindurchziehende Vernunftgesetz, als das absolute Princip proclamiren hören werden.

Endlich aber scheint uns von nicht geringer Wichtigkeit für die wahre

Digitized by Google

Bedeutung, welche dem περιέχον der heraklitiſchen Berichterſtatter zu Grunde liegt, ein Fragment des Epheſiers ſelbſt, welches im Uebrigen an ſeinem Orte näher betrachtet werden wird, aber auch hier aus dem gedachten Grunde ſeine Stelle finden muß. Es iſt uns daſſelbe von Stobäus aufbewahrt, Serm. Tit. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf.: „Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται“. Heraklit ſpricht hier alſo gerade von ſeinem Einen Abſoluten und Göttlichen und ſagt von ihm: „Denn es werden alle menſchlichen Geſetze genährt von dem Einen Göttlichen; denn dieſes herrſcht ſoviel es will und genügt Allem und überwindet Alles“. Hier iſt alſo von Heraklit ſelbſt περιγίνεται gerade ſo zur Bezeichnung ſeines Unendlichen gebraucht und abſolut hingeſtellt[1]), wie wir ſonſt bei Sextus und andern Berichterſtattern das περιέχον antreffen. Andere Spuren dieſes von Heraklit zur Bezeichnung ſeines Abſoluten gebrauchten und vom Verhältniß deſſelben zu dem Endlichen hergenommenen Ausdrucks ſcheinen ſich noch bei den römiſchen Stoikern zu finden, ſ. Epictet. Diss. I. c. 29. T. I. p. 152. ed. Schweigh.: Διὰ τοῦτο καὶ ὁ τοῦ θεοῦ νόμος κράτιστός ἐστι καὶ δικαιότατος· Τὸ κρεῖσσον (hierüber vergl. man aber oben p. 102 sq.) ἀεὶ περιγινέσθω τοῦ χείρονος (cf. Marc. Ant. VII. § 59.), und genau jenem heraklitiſchen περιγίνεται entſprechend wird in der hippokratiſchen Stelle (I. p. 639. Kuehn.) jenes principielle Feuer (nämlich wie es dort heißt, τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) dasjenige genannt, „was Alles überwindet“ (ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται[1]). Ebenſo ſcheint uns offenbar hierauf hinzuweiſen, daß — was wir alſo nur als eine deutliche Ueberſetzung jenes heraklitiſchen περιγίγνεσθαι oder περιέχειν in unſerm Sinne auffaſſen — bei den römiſchen Schriftſtellern superans (nicht amplectens) ſo häufig als ſtändiges Beiwort des heraklitiſch-ſtoiſchen Princips und Feuers erſcheint, z. B. Lucretius v. 395: quum semel interea fuerit Superantior ignis, ib. v. 408. ignis enim superare potest, cf. ib. v. 384. u. 412. Es muß demnach ſcheinen, daß nur an Stelle dieſes von Heraklit ſelbſt gebrauchten περιγίγνεσθαι das eine ſynonyme Bedeutung darbietende und in dieſer von der alten Philoſophie ſchon von Anaximander, nach den an-

1) Vgl. hiermit Marc. Anton. IV, 1., wo die Worte ὥςπερ τὸ πῦρ, ὅταν ἐπικρατῇ τῶν ἐμπιπτόντων ausdrücklich als Vergleich für die Art gebraucht werden, in welcher das in uns herrſchende Princip (τὸ ἔνδον κυριεῦον) ſich zu dem ſich zufällig Ereignenden verhält und dieſes in ſich aufnimmt und zu ſich umwandelt.

Digitized by Google

geführten Stellen des Aristoteles und Simplicius, angewendete *περιέχειν* schon frühe von den heraklitischen Commentatoren gesetzt worden ist, worauf es dann von den Späteren auch seiner Bedeutung nach leicht mißverstanden und als ein räumliches aufgefaßt werden konnte.

Wen diese Erklärung der Entstehung des *περιέχον* nicht befriedigt, der wird in § 23. diese Entstehung auch auf eine andere, vielleicht mehr zusagende und sich dennoch an das hier Entwickelte vollkommen anschließende Weise erklärt finden. Soviel wird aber schon durch das Bisherige jedenfalls klar geworden sein, daß die Bedeutung des *περιέχον* keinesfalls eine örtlich-getrennte oberste Region oder ein besonderer räumlich umgebender Umkreis ist, sondern daß, was allein diesem Ausdruck für die heraklitische Philosophie in Wahrheit zu Grunde liegen kann, nichts andres ist als der Gedanke des allgemeinen Processirens, dessen ideelles Gesetz der Logos ist, während das *περιέχον* sich zu diesem gemeinsamen, alles durchwaltenden Logos als die im beständigen processirenden Kreislauf des Universums vor sich gehende reale Darstellung desselben (des Logos) verhält. — Wie wenig das *περιέχον* irgend eine örtlich-getrennte obere Region ꝛc. ist, das wäre auch schon durch die Stellen des Sextus und die in denselben vorgenommene Identification desselben mit dem Logos vollkommen klar. Da der Bericht des Sextus ohnehin mit andern sich daran knüpfenden bald näher betrachtet werden muß, sei hier einstweilen darauf hinverwiesen. Hier mögen nur folgende, im Verlauf noch zu verstärkende Beweise gegen jene bisher allgemein beliebte örtliche Auffassung des *περιέχον* als heraklitischen Princips ihren Platz finden. Gerade da, wo uns Clemens Alex. zusammenhängend und ausführlich die Naturlehre des Ephesiers beschreibt und seine Darstellung immer in kurzen Zwischenräumen durch die Anführung der besten und echtesten Bruchstücke belegt, die uns über dieselbe — und nirgendswo anders als hier — aufbehalten sind, gerade da also, wo Clemens, wenn jemals, das Werk Heraklits vor sich liegen hat und aus ihm herauscitirt, sagt er: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν ὡς τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα* (Strom. V. c. 14. p. 711. Pott.).

Es kann diese Stelle überhaupt nicht sehr geneigt zu der Annahme machen, daß Heraklit sich der Bezeichnung *περιέχον* für sein Princip bedient habe. Aber jedenfalls geht aus ihr sehr gut hervor, daß das *περιέχον* qua räumliche die Welt umschließende Region von Heraklit unmöglich für sein Princip gebraucht worden sein kann. Denn was hier wirklich als ein solches räumlich Umgebendes auftritt, der *οὐρανὸς*

Digitized by Google

(*καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα*) — das wird in der Stelle ſelbſt, weit entfernt mit dem Logos identificirt oder irgend als Princip aufgefaßt zu werden, erſt als eine aus der Stufe des Feuchten vor ſich gehende Entwickelung hingeſtellt. Noch beweiſender gegen jede Auffaſſung des *περιέχον* als einer beſonderen Region oder eines räumlich Umgebenden in der heraklitiſchen Philoſophie iſt eine merkwürdige Stelle des Marc. Antoninus. Merkwürdig deshalb, weil er, obgleich er ſelbſt immer das *περιέχον* wie die Stoiker überhaupt, als das vernünftige Princip des Alls und gleichbedeutend mit der Weltſeele gebraucht[1]), ſich hier ſehr richtig und mit großer Energie gegen jede Auffaſſung des Princips (und ſomit auch des von ihm ſelbſt als ſolchen gebrauchten *περιέχον*) als eines räumlich umgebenden ausſpricht. Marc. Antoninus, bei dem wir nun ſchon ſo oft mitten unter allen aus Verflachungen und mißverſtehenden Auffaſſungen Heraklits entſtandenen ſtoiſchen Vorſtellungen und Sätzen, die er mit ſeiner ganzen Secte theilt, Spuren einer genaueren Kenntniß Heraklits und eines beſſeren Verſtändniſſes deſſelben — deſſen Reſultate er aber, inſofern ſie vom ſtoiſchen Canon abweichen, nicht feſthält — gefunden haben und noch finden werden, ſagt VI. § 9: *κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν ἕκαστα περαίνεται· οὐ γὰρ κατ' ἄλλην γέ τινα φύσιν ἤτοι ἔξωθεν ἐμπεριέχουσαν ἢ ἐμπεριεχομένην ἔνδον ἢ ἔξω ἀπηρτημένην.* Alſo: „nur gemäß der Natur des Alls, i. e. nach dem allgemeinen Naturgeſetz, kommt jedes Einzelne zu Stande, nicht aber gemäß irgend einer andern (d. h. beſonderen) Natur, weder gemäß einer von außen her umgebenden, noch einer innerlich im Einzelnen eingeſchloſſenen (d. h. individuellen Natur), noch einer äußerlich angehängten (d. h. nicht nach zufälliger Einwirkung äußerer Urſachen)". Die allgemeine und Eine Natur des Weltalls, das wahrhafte Werdensgeſetz, nach dem alles Einzelne wird, jener vernünftige Alles durchwaltende Logos, — kurz Alles das, was von den Stoikern und den heraklitiſchen Berichterſtattern und von M. Antoninus ſelbſt ſo oft *περιέχον* genannt wird, ſei, ſagt hier Marc. Anton. ſelbſt, nicht als ein äußerlich Umgebendes und Umſchließendes zu faſſen (und dies kann er doch ſogar nur in einem ausdrücklich gegen dieſe Anſchauung des *περιέχον* gerichteten kritiſchen Sinne geſagt haben), ſondern eben nur als *ἡ τῶν ὅλων φύσις* d. h. als das wahrhaft Allgemeine,

---

1) z. B. IV. § 39.: *Ἐν ἀλλοτρίῳ ἡγεμονικῷ κακὸν σὸν οὐχ ὑφίσταται· οὐδὲ μὲν ἔν τινι τροπῇ καὶ ἑτερώσει τοῦ περιέχοντος.* VIII. § 54.: — — *ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ* κτλ. Vgl. die bald folgende nähere Analyſe letzterer Stelle.

Digitized by Google

als der Proceß, als jenes Werdensgesetz des Alls, welches nach Heraklits eigener Auffassung das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein war.

Wegen dieser nicht geringen Wichtigkeit der Bedeutung, in der das *περιέχειν* zu nehmen ist, muß noch einmal verweisend auf das *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* in der oben angeführten Stelle des Aristoteles und den Worten des Simplicius dazu, darauf aufmerksam gemacht werden, wie, wenn es von dem *περιέχειν* zweifelhaft ist, ob es ein eigener Ausdruck des Heraklit war, es dagegen von dem *πάντα κυβερνᾶν* urkundlich feststeht, daß er es, ganz wie in jener aristotelischen Stelle, von seinem Absoluten gebraucht hat, um das Verhältniß dieses ideellen Gesetzes des Werdens zu den Einzelexistenzen zu schildern. So z. B. in dem erst später zu betrachtenden Fragment bei Diog. Laert. (IX, 1.). So ferner in einer kurzen Anführung in einer auch ihrem Inhalt nach hierher schlagenden Stelle des Plutarch[1]): *ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν*[2]) *καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυ-*

---

1) de Is. et. Os. p. 382. B. p. 563. Wytt. Mit Recht verbessert Schleierm. *ἄλλοθεν* aus *ἄλλως τε*. Ganz mit Unrecht aber meint er in Bezug auf die schon von Markl. vorgeschlagene und auch von Wytt. genehmigte Verbesserung *ὅτῳ* statt *ὅπως*, sie sei nur annehmbar, wenn man die Worte als plutarchische betrachten wolle; als heraklitische aber betrachtet, sei das *ὅπως* festzuhalten. Ganz im Gegentheil ist, wie das Fragment bei Diog. L. IX. 1. zeigt, das Vernunftgesetz selbst Das, wodurch das All regiert wird; das *φρονοῦν* ist daher auch durchaus nicht subjectiv, wie Schleierm. thut (p. 493), aufzufassen und zu übersetzen: „aus dem, in welchem die Erkenntniß ist, wie das Ganze regiert wird", sondern objectiv zu nehmen und so wie im Text oder noch besser mit „Vernunftgesetz" zu übersetzen.

2) Zum eindringenden Verständniß dieser *ἀποῤῥοή* muß man sich jetzt dessen erinnern, was wir oben beim Fluß, besonders p. 300 über die beständige *ἀποῤῥοή*, in der das Subject sich rastlos befindet, gehabt haben; der alterthümliche Ausdruck *ἀποῤῥοή* (cf. Bekker. Anecd. gr. T. I. p. 28, *ἀποῤῥοὴ σεμνότερον τοῦ ἀπόῤῥοια*) dürfte daher wohl hierfür — (wie auch *μοῖρα*, welches Wort dann nur dasselbe, was *ἀποῤῥοή*, mit einem mehr an die religiöse Vorstellung anlehnenden Ausdruck besagen will) — echt heraklitisch sein, wenigstens ist es durchaus angemessen für die Bezeichnung dessen, was die Seele wahrhaft bei Heraklit ist, nämlich daß sie Proceß ist. cf. Marc. Anton. II. § 4. *δεῖ δὲ ἤδη ποτὲ αἰσθέσθαι, τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόῤῥοια ὑπέστης*, ein Satz, in welchem in sehr richtiger Weise der *λόγος διοικῶν τὸ πᾶν*, das das All durchwaltende vernünftige Gesetz, mit der *ἀπόῤῥοια* in Verbindung gesetzt und wir, resp. die Seele, eine *ἀπόῤῥοια* dieses *λόγος* genannt werden, ganz

Digitized by Google

βερνᾶται τότε σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον[1]). „Die lebende und ſchauende und das Princip der Bewegung in ſich ſelbſt habende und die Kenntniß des Eigenen und Fremden beſitzende Natur riß von wo anderſher an ſich einen Ausfluß und einen Antheil aus dem Vernünftigen, durch welches das All regiert wird, nach Heraklit".

Es iſt klar, daß wir jetzt in dieſen und ähnlichen Zeugniſſen nur die nähere phyſiſche und logiſche Begründung deſſen vor uns ſehen, was in einer mehr bildlichen, der religiöſen Seelenlehre ſich bedienenden Darſtellungsform in den Fragmenten über die Götter und Menſchen geſagt iſt. Wie dort die Menſchen geſtorbene Götter hießen, ſo ſind ſie hier ein Ausfluß des Vernünftigen, das dadurch aus ſeiner Continuität mit ſich in die Einzelheit geräth. Dieſes Vernünftigen, von welchem die Welt regiert wird, oder, wie uns Ammonius u. A. eben ſagten, des Werdens ῥοή und ἀποῤῥοή ſind wir. In ihm haben wir uns zu ſuchen. Was uns Plutarch ſagt, daß die lebende, ſich ſelbſt bewegende und erkennende Natur darin beſtehe, daß das allgemeine φρονοῦν zerriſſen, oder wie Sextus ſagt, durch die Trennung von ſich ſelbſt unvernünftig wird, giebt alſo den ſyſtematiſchen Grund dafür an, warum wir den Tod der Götter leben, warum der Leib ein Begräbniß der Seele iſt ꝛc. —

Daſſelbe was Plutarch von dem φρονοῦν, ſagt uns nun Sextus Empirikus gleichmäßig von dem περιέχον und dem θεῖος λόγος aus.

---

wie in der Textesſtelle bei Plutarch eine ἀπόῤῥοια ἐκ τοῦ φρονοῦντος κτλ. Anders verhält es ſich dagegen mit dem ἔσπακεν bei Plutarch. Dieſer Ausdruck, welchem entſprechend die heraklitiſche Seele auch wohl ein ἀπόσπασμα, ein abgeriſſener Theil des Göttlichen von unbehutſamen und nicht hinreichend unterſcheidenden Berichterſtattern genannt wurde, in Folge der Identität des Sinns, den beide Ausdrücke für die Vorſtellung zu haben ſcheinen, ſowie in Folge der Verwechslung mit andern Philoſophen, welche die Seele als ſolches ἀπόσπασμα des Göttlichen beſchrieben (z. B. den Pythagoräern), — dieſer Ausdruck iſt für die heraklitiſche Seele ungeeignet und gab noch bis heute zu ſehr falſchen Auffaſſungen Veranlaſſung, wie wir ſie z. B. in der oben p. 305, 1. angeführten Stelle finden. Während für Heraklit die Seele nur im beſtändigen proceſſirenden Zuſammenhange mit dem Allgemeinen beſtand, ſomit eine ununterbrochen zu- und abfließende Strömung des Göttlichen war und in dieſem Sinne vollkommen wohl auch Antheil an demſelben habend (μετοχή ſagt Sextus ſehr vorſichtig) genannt werden konnte, war ſie bei andern Philoſophen, welche weniger als Heraklit die Natur des Speculativen feſtzuhalten wußten und der ſinnlichen Vorſtellung folgten, ein fixer abgeriſſener Theil des Göttlichen, Sätze, die durch die ganze Kluft des Gedankens von einander getrennt ſind, ohne daß dies dennoch vor dem Ueberſehen dieſes Unterſchiedes bewahren konnte.

2) Vgl. das κυβερνᾶν bei dem Heraklitiker oben p. 168.

Digitized by Google

Wenn uns Philoſtratus in einer ſchon angeführten Stelle (ep. Ap. 18.) ſagt, daß nach Heraklit der Menſch als Naturproduct unvernünftig ſei, ſo iſt dabei noch nicht, der modernen Vorſtellung gemäß, an einen Gegenſatz zwiſchen dem Körper und dem eigenen Inneren des Menſchen zu denken, ſondern der Gegenſatz iſt der zwiſchen dem Menſchen als körperliches Gebilde, als Einzelexiſtenz, — und dem allgemeinen Proceſſe, ſo daß durch die Theilnahme an dieſem Allgemeinen, durch welches die Welt gelenkt wird, der Menſch vernünftig wird. So berichtet uns im Weſentlichen ganz richtig Sextus (adv. Math. VIII, 286.) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτος φησὶ, τὸ μὴ εἶναι λόγικον τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον.* „Der Menſch ſei unvernünftig, vernünftig ſei allein das Allgemeine“ und ebenſo ib. VII, 129: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμας λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* In dieſem Sinne konnte in der That geſagt werden, daß nach Heraklit die Vernunft außerhalb des Körpers ſei, wie Sextus nach Aeneſidem berichtet (ib. VII, 349.) *ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος* (sc. *εἶναι τὴν διάνοιαν*) *ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* und Tertullian (de anim. c. 15.): ut neque extrinsecus agitari putes principale illud (wie Tertullian alſo das *περιέχον*, unſere Auffaſſung deſſelben beſtätigend, gut überſetzt) secundum Heraclitum. Durch den ununterbrochenen Proceß, in welchem unſer Leben beſteht, treten wir aus unſerer Einzelheit heraus und werden dieſes *περιέχον* oder des *θεῖος λόγος* theilhaftig. Durch dieſe Aufnahme und Vermittlung mit der Außenwelt, welche letztere aber nicht als eine ruhende zu faſſen, ſondern ſchlechterdings als der objectivirte Proceß, als die reale allgemeine *μεταβολή*, feſtzuhalten iſt, werden wir vernünftig. So ſagt Sextus (ib. VII, 129.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροί γινόμεθα* „dieſen göttlichen Logos nun nach Heraklit durch das Einathmen in uns aufnehmend werden wir vernünftig“. Richtig iſt hier Alles, bis darauf, daß das Aufnehmen des Allgemeinen in das Individuum als Einathmen beſtimmt wird. Wenn aber Sextus in dieſe Ungenauigkeit verfällt, welche die Wurzel eines bedeutenden Irrthums iſt, ſo liefert er doch ſelbſt in den unmittelbar folgenden Sätzen das hinreichende Material zur Erkenntniß und Verbeſſerung deſſelben. Er fährt fort „und in dem Schlafe zwar ihn (den *θεῖος λόγος*) vergeſſend, ſind wir nach dem Erwachen wieder vernünftig. Denn indem im Schlafe die Vermittlungswege der Sinne geſchloſſen ſind (*μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων*), wird der Geiſt in uns abgetrennt von ſeinem Zuſammenwachſen mit dem Allgemeinen (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς*), indem nur noch durch das Einathmen ein Zuſammenhang gerettet wird, wie gleichſam

Digitized by Google

durch eine Wurzel; und ſo getrennt verliert er die Kraft der Erinnerung, die er früher hatte. Im Wachen aber wieder durch die Sinnenwege wie durch Fenſteröffnungen herausguckend (*ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας*[1]) und mit dem Allgemeinen ſich vereinigend (*τῷ περιέχοντι συμβάλλων*), tritt er in ſeine Fähigkeit zu denken ein". „Gleichwie die Kohlen, fährt Sextus in einem nicht unheraklitiſchen Bilde fort, wenn ſie dem Feuer genaht ſind, dem Geſetze der Umänderung gemäß feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöſchen, ſo wird auch der in unſern Leibern ſich ſelbſt entfremdete Theil des Allgemeinen (*οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα*) zufolge der Trennung (von dieſem) faſt unvernünftig, zufolge aber der Vereinigung mit ihm durch die meiſten ſinnlichen Vermittlungswege mit dem All ſelbſt gleichartig (*ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται*). Von dieſem gemeinſamen und göttlichen Logos (*τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον*), — durch die Gemeinſchaft mit welchem wir auch denkend (*λογικοί*) werden, — ſagt Heraklit, daß er das Kriterium der Wahrheit ſei".

Wenn alſo nach Heraklit im Schlaf die Vermittelung des Subjects mit dem *περιέχον* faſt aufgehoben, und der Menſch im Schlaf unvernünftig wird, worüber wir noch eigene, ſehr ſchöne und energiſche an ihrem Ort anzuführende Fragmente des Epheſiers beſitzen, — wie kann da geſagt werden, daß wir nach Heraklit durch das Einathmen gerade dieſen göttlichen Logos oder das *περιέχον* in uns einziehen? Denn das Einathmen iſt doch gerade die Function, welche auch im Schlaf weder aufgehoben noch auch nur gemindert wird. In der dieſer irrigen Angabe nachfolgenden näheren Beſchreibung ſtellt aber Sextus, wie wir geſehen, dieſe Aufnahme des Allgemeinen richtig dar als die Vermittelung des,

---

1) Wenn man mit den hervorgehobenen Worten des Sextus die Verſe des Lucretius III, 360. vergleicht

— — oculos nullam rem cernere posse
Sed per eos animam ut foribus spectare reclusis

und ferner, was Sextus ib. VII, 350. von Aeneſidem ſagt, der ſich Heraklit in ſo Vielem anſchloß: *αὐτὴν* (sc. *τὴν διάνοιαν*) *εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν* und endlich die Worte des unechten, aber an echt heraklitiſchen Wendungen und Ausdrücken reichen Briefs Heraklits an Amphidamas: *τάχα καὶ ψυχὴ μαντεύεται ἀπόλυσιν ἑαυτῆς, ἤδη ποτὲ ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου τούτου καὶ σειομένου τοῦ σώματος ἐκκύπτουσα*, ſo muß es gewiß den Anſchein gewinnen, daß jenes ſo naive Bild von dem durch die Sinnenöffnungen wie durch Fenſterchen herausguckenden Geiſt vom Epheſier ſelbſt herrührt.

Digitized by Google

wie wir bereits wissen, nur im beständigen Sein und Nichtsein, im Zu- und Abfluß des Werdens d. h. im beständigen Proceß bestehenden subjectiven Lebens mit der Außenwelt, die ihrerseits ebenso nichts ruhiges, sondern nur die objectivirte μεταβολή, der ununterbrochene vergegenständlichte allgemeine Proceß ist.

Vergleicht man also zu dieser Stelle des Sextus die oben betrachtete des Kleanthes bei Eusebius über Heraklit: ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, so ergiebt sich nunmehr wohl unzweifelhaft zweierlei. Erstens nämlich, daß bei Sextus, der hierin wahrscheinlich dem irrigen Vorgang des Aenesidem folgte, das δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες nur an die Stelle jenes jedenfalls echteren ἀναθυμιώμεναι getreten ist, und zweitens, daß dieses ἀναθυμιώμεναι seinerseits wieder nichts anderes bedeutet, als die Vermittelung, welche die Stelle des Sextus ausführlich beschreibt; daß es also mit Unrecht von Schleiermacher, der darin dem Irrthum des Aenesidem und Sextus noch viel zu viel nachgab*), mit „einathmend" übersetzt wird, und wir wohl mit Recht und auch dem Grundbegriffe des Wortes entsprechend, oben übersetzt haben dürften: daß die Seelen processirend vernünftig werden.

Die vollständige Identificirung übrigens von περιέχον und θεῖος λόγος, welche Sextus wiederholt in der a. St. vornimmt, beseitigt gewiß jeden Zweifel darüber, daß das περιέχον weder eine Atmosphäre, noch eine örtlich getrennte Region sein kann, da es dann doch niemals als λόγος hätte qualificirt werden können, der bei Heraklit immer nur sein vernünftiges, das Verhältniß alles Seins bildendes und regelndes Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein bedeutet. Und endlich, wie hätte Sextus, wenn er sich nicht in der allergröbsten und undenkbarsten Unwissenheit über alles Heraklitische und in einer erstaunlichen Gedankenlosigkeit überhaupt befunden haben soll, sagen können, Heraklit setze diesen gemeinsamen und göttlichen λόγος oder dieses περιέχον als das Kriterium des Wahren und der Erkenntniß, wenn dasselbe etwa eine örtlich getrennte luftartige oder feurige Region oder ein bestimmter Stoff, wie Feuer ꝛc. oder überhaupt irgend etwas anderes gewesen wäre, als jenes — im Gegensatz zur Einzelexistenz als das Allgemeine aus-

*) Wie jetzt auch noch Zeller thut, wenn er p. 481 sq. die Vernunft „oder den Wärmestoff" (?) auch durch den Athem in uns eintreten läßt; dann müßten auch die Schlafenden dem Heraklit nach vernünftig gewesen sein, wovon das Gegentheil feststeht. Der nähere Unterschied zwischen dem blos physiologischen Lebensproceß und der Vermittlung mit der Vernunft wird sich § 30 sqq. ergeben; vgl. einstweilen die nächste Anmerkung.

Digitized by Google

gesprochene — Vernunftgesetz der Identität von Sein und Nichtsein, das Heraklit allein als Kriterium der Wahrheit setzen konnte und wie wir bei der Lehre vom Erkennen sehen werden, gesetzt hat?

Wenn dagegen Schleiermacher mit Beziehung auf Tertullian de anima c. 14. zeigt, wie, da einmal die Theilnahme an dem Göttlichen als Einathmen beschrieben war (nicht aber wie Schleiermacher meint, durch Heraklit selbst[1]), sondern durch den Irrthum des Aenesidem u. A.) und da nach der gewöhnlichen Vorstellung das Eingeathmete Luft ist, dies auch — mindestens zum Theil — der Grund der irrigen Meinung gewesen sein mag, als sei dem Heraklit die Luft ἀρχή gewesen[2]), so muß es umsomehr wundern, daß Schleiermacher nicht auch gesehen, was es mit der ἀναθυμίασις für eine Bewandtniß hat. Und um so richtiger muß jenem Irrthum gegenüber, der die Luft als das Wesen der Seele und des Alls und das Aufnehmen derselben in das Individuum als ein Einathmen bezeichnete, das Wort des Kleanthes erscheinen, von dem wir hierbei ausgingen, Heraklit habe die Seelen, weil sie durch die beständige Vermittlung mit dem Allgemeinen vernünftig werden, mit Flüssen verglichen, denen immer neue und neue Wasser zuströmen. — Was in diesem Vergleiche der Seele immer neu zuströmt, das ist eben jenes ihre Substanz bildende Allgemeine, das, im Gegensatz zum Aufsichberuhen der Einzelexistenz, als περιέχον ausgesprochen werden konnte; es ist jener absolute Wandel,

1) Wie leicht dieser Irrthum entstehen konnte und wie wenig er dennoch in Heraklits eigener Lehre wurzelt, zeigt wieder am besten und noch deutlicher als die von Schleierm. citirten Worte Tertullian's, eine Stelle des Marc. Anton. VIII. § 54: „Μηκέτι μόνον συμπνεῖν τῷ περιέχοντι ἀέρι, ἀλλὰ ἤδη καὶ συμφρονεῖν τῷ περιέχοντι πάντα νοερῷ· οὐ γὰρ ἧττον ἡ νοερὰ δύναμις πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε τῷ σπάσαι δυναμένῳ, ἤπερ ἡ ἀερώδης τῷ ἀναπνεῦσαι δυναμένῳ". Man müsse nicht blos „sich vereinigen (übereinstimmen) mit der uns umgebenden Luft, sondern auch (im Denken) zusammenstimmen mit dem Alles durchdringenden Vernünftigen. Denn nicht weniger ist die vernünftige Kraft überall hin ausgegossen und durchdringt den, der sie einziehen kann, als diejenige der Luft den, der einathmen kann." Hier ist also die umgebende Luft und das Einathmen derselben als Bild des vernünftigen Allgemeinen und der das Denken erzeugenden übereinstimmenden Vermittlung mit demselben (wie Heraklit bei Sextus sagt διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ) gebraucht, beides aber, als blos miteinander verglichen, noch vollkommen bewußt von einander geschieden. Beides wird reducirt auf den Vergleichungspunkt: Vermittlung mit dem Allgemeinen, in dem wir leben, worin — wie auch in den Worten πάντῃ κέχυται καὶ διαπεφοίτηκε — die wahre Bedeutung des περιέχον als das Allgemeine, das weder örtlich noch materiell bestimmte Gesetz des absoluten Wandels, dessen reale Darstellung das Weltall ist, wieder sehr gut hervortritt.

2) Sextus Emp. adv. Math. IX, 360.; X, 230.

Digitized by Google

in dem Alles immer begriffen ist, der daher das allein und wahrhaft Existirende ist und mit welchem sich vermittelnd die Seele dem vernünftigen All selbst gleichartig wird; die Vermittlung mit ihm constituirt eben den Proceß des subjectiven Daseins überhaupt.

Eben deshalb, weil der Mensch nur durch diese *ἀποῤῥοή* des *περιέχον*, nur durch diese Wechselwirkung mit dem Allgemeinen lebendig wie vernünftig [1]) wird, schließt sich hieran eng an die viel wiederholte und sprüchwörtlich gewordene Sentenz Heraklits, daß Leichname — weil jener Vermittlung mit dem *περιέχον* nicht mehr theilhaftig — mehr fortzuschaffen sind als Mist. So Plutarch [2]): *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι καθ' Ἡράκλειτον*, „Leichname sind mehr fortzuschaffen als Mist nach Heraklit". Schleiermacher (p. 473) hat allerdings ein Recht, den Suidas zu tadeln, daß dieser in seinen Worten [3]): „*Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥάστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥςπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττε*", „Heraklit sagte, man müsse [4]) überall den Leib gering achten und ihn für verächtlicher betrachten als Mist; so wenig als möglich aber sei seiner zu warten, solange der Gott auferlegt, sich wie eines Organes des Leibes zu bedienen", — den lebendigen Leib und den Leichnam ohne Weiteres für gleichbedeutend zu nehmen scheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß der für sich isolirt, ohne Verbindung mit dem *περιέχον* und im Gegensatz zu diesem gedachte Leib dem Heraklit allerdings als ein Todtes und als Leichnam gegolten haben muß, und daß das *περιέχον* und die Vermittlung mit demselben (die *ἀναθυμίασις*), d. h. dasselbe, was den Leichnam zum Leibe machte, indem es ihn in den Proceß des Lebens hineinriß, auch das Princip der Seele bildet, die uns ja (siehe oben § 6. u. 7.) schon früher Aristoteles selbst als *ἀναθυμίασις* schilderte. So daß Heraklit allerdings, in einer Antithese von Seele und Leib und um den überwiegenden Werth der ersteren klar zu machen, gesagt haben mag, wie ohne diese die Seele ausmachende Vermittlung mit dem

---

1) Wir beleuchten hier den heraklitischen Unterschied zwischen beiden Bestimmungen noch nicht näher.

2) Sympos. p. 644 F. p. 622. Wytt.

3) s. v. *Ἡρακλ.* p. 883. ed. Bernh.

4) Bei Suidas scheint ein *χρέων* ausgefallen zu sein, wie man nach der sonst ganz gleichlautenden Stelle bei Georg. Cedren. Hist. Comp. T. I. p. 276. ed. Bonn.: *ἔφη* (*Ἡρακλ.*) *δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πάντη τοῦ σώματος χρέων ὀλιγωρεῖν καὶ νομίζειν αὐτὸ κοπρίων ἐκβλητότερον καὶ ἐκ τοῦ ῥάστου πληροῦν αὐτοῦ τὰς θεραπείας ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥςπερ ὀργάνῳ χρῆσθαι ἐπιτάττῃ* schließen könnte.

Digitized by Google

περιέχον unſer Leib überhaupt nicht mehr lebendiger Leib, ſondern Leichnam und verächtlich wie ein ſolcher wäre. Denn irgend etwas wörtlich Heraklitiſches ſcheint der Stelle des Suidas in der That zu Grunde zu liegen. Dies zeigen, außer der Polemik gegen den Cultus des Leibes, die wir auch in den ethiſchen Fragmenten des Epheſiers wiederfinden werden, und außer der Ausdrucksweiſe des letzten Satzes, noch zwei andere Stellen, die Schleierm. entgangen ſind. Zuerſt die bei Julian, Orat. VII. [1]), in der ſich die Stelle bereits ganz wie bei Suidas findet [2]), ſo daß ſie bei der Beleſenheit dieſes Kaiſers in der alten Philoſophie gewiß als aus einem älteren Bearbeiter Heraklits geſchöpft betrachtet werden muß. Hierzu kömmt dann eine ſchöne bisher überſehene Stelle bei Plotinus, in welcher das urkundliche und wörtliche heraklitiſche Dictum ſelbſt ganz in der von uns angegebenen Antitheſe gebraucht iſt. Plotin ſpricht von der Seele, wie ſie Eins ſei und nicht getheilt, ſondern überall ganz und in Allem ganz vorhanden und einfach [3]): „*καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἓν ἐστι τῇ ταύτης* (sc. *τῆς ψυχῆς*) *δυνάμει καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε. Ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεὸς, ὅτι ἔμψυχος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι*“, „und auch der Himmel, obgleich er ein vielfältiger iſt und anderwärts anders, iſt Eins durch dieſer, der Seele, Kraft; und durch ſie iſt dieſes Weltall ein Gott. Es iſt aber auch die Sonne Gott, weil ſie beſeelt iſt, und die andern Geſtirne; und wir, wenn wir etwas ſind, ſind es dadurch; denn Leichname ſind verächtlicher als Miſt“. Auch Celſus bei Origenes [4]) führt die Sentenz an: „*νέκυες δέ, φησιν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι*“. Pollux [5]) giebt *κοπρίων ἐκβλητότερον* als eine heraklitiſche Redensart, und wie ſprüchwörtlich ſie geworden war, zeigt deutlich eine Stelle bei Philo [6]), der ſie mit einem *ὡς ἔφη τις* anführt, indem er die *ἀσέβεια* ein Uebel nennt: „*ἄψυχον καὶ νεκρὸν καὶ κοπρίων, ὡς ἔφη τις, ἐκβλητότερον*“ [7]).

---

1) In Heracl. p. 226. C. ed. Spanh.

2) reſp. daſelbſt ſo wiederhergeſtellt werden muß, wie ſchon Valeſius geſehen hat zu Euſebius, Or. de laud. Const. p. 659. ed. Par., wo in den Worten „*σκυβαλῶν ἐκβλητότερον*“ auf unſer Dictum angeſpielt wird.

3) Ennead. V, I. p. 483. p. 900. Creuz.

4) c. Cels. V. p. 588. ed. de la Rue.

5) Onomast. V. 163.

6) De Profugis p. 459. T. I. p. 555. Mang.

7) Endlich wird die Sentenz noch bezogen bei Strabo lib. XVI. fin. und in den Schol. ad Iliad. ed. Bekk. p. 630. b., wo ſie mit Unrecht dem Empedokles zugeſchrieben wird: *ὡς καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ* (γ. *ὡς καὶ Ἡράκλειτος* V.) „*νέκυες*

Digitized by Google

Den Grund der Sentenz lassen auch die Placita des s. g. Plutarch ganz richtig hervortreten. Der Leichnam, als der *ῥοή* und *ἀποῤῥοή* nicht mehr theilhaftig, hat eben die Ruhe, die Heraklit sonst aus der Welt gestrichen. Deshalb fahren die Placita [1]), nachdem sie gesagt: „Heraklit verbannte Ruhe und Bestehen aus der Welt" richtig fort: „*ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν*". „Denn dies ist Sache der Leichname".

Mit Rücksicht hierauf und auf die Stellung, welche das Feuer bei Heraklit überhaupt einnimmt, ist auch gewiß unbedenklich und nur consequente Folge seines Systems, was Servius erzählt, wo er von den verschiedenen Begräbnißarten spricht [2]), Heraklit habe darauf gedrungen, daß die Leichname verbrannt und nicht beerdigt würden: et perite has varietates Virgilius posuit: namque Heraclitus qui omnia vult ex igne constare dicit, corpora debere in ignem resolvi [3]). —

κοπρίων ἐκβλητότεροι". Hiernach ist auch zu berichtigen, was Sturz gegen Stephanus sagt, Empedocl. ad v. 354. p. 643.

1) Plac. phil. I, 23. p. 558. Wytt.

2) In Virg. Aen. IX, 186. cf. III, 68. und Tertullian. de anim. c. 33. p. 288. ed. Rig.; Lydus de mens. III, 27. p. 124. Roeth.

3) Auf diese mit seiner gesammten Theorie zusammenhängende Lehre Heraklits vom Begräbniß und auf den Antagonismus, in welchem sich Demokrit auch hierin gegen ihn befindet, hat schon Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I. p. 35 aufmerksam gemacht und dabei wohl gewiß mit Recht die Aenderung von Heraclides Ponticus in Heraclitus in Varronis Fragm. p. 269. ed. Bip. vorgenommen: „Quam Heraclides Ponticus plus sapit qui praecipit ut comburerentur, quam Democritus qui ut melle servarent etc."

Digitized by Google

§ 14. Der Logos.

Jenen gemeinsamen und göttlichen Logos aber, den Sextus anführt und den er als identisch mit dem *περιέχον* gebraucht, hat Heraklit deshalb als den gemeinsamen (*ξυνόν*) aufgefaßt, weil er ihm das Alles Durchdringende, die in aller Existenz vorhandene und sie aus sich producirende reine Identität des Sein und Nichtsein war.

Dieser Logos ist daher nur jene als das innere vernünftige Gesetz des Daseins ausgesprochene processirende Identität der Gegensätze selbst; er ist der ideelle Saame der Weltbildung (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς γενέσεως* sagen stoische Berichte), der Typus derselben, oder wie man heute sagen würde, die Idee der Existenz selbst. Er ist das, was wir bereits als die unsichtbare Harmonie hatten, die in den Existenzen begraben und verborgen ist. Er enthält darum die Momente, deren Einheit er ist, Sein und Nicht, in adäquater Form in sich, während sie die Existenz in der unangemessenen Form des Seins setzt. Wird z. B. die processirende Einheit des Seins und Nicht als Bewegung ausgesprochen, so ist jener Logos Das, was diese Bewegung schlechthin unaufgehalten in sich hat, gegen welches alle, auch die schnellste sinnliche Bewegung und Existenz, sich wie ein Beharrendes verhält; d. h. er ist die logische Gedankenkategorie der Bewegung selbst.

Plato sagt im Kratylos[1]): „Diejenigen, welche meinen, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten an, daß es nichts anderes sei, als sich Bewegen. Durch dies Alles aber gäbe es etwas Hindurchgehendes, durch das alles Werdende wird." — Dies, durch alles schon in Bewegung Befindliche sich noch hindurch Bewegende, ist nichts anderes als der Logos, d. h. das Vernunftgesetz, das logische Princip der

1) p. 412. D. p. 135. Stallb.

Digitized by Google

Bewegung selbst oder die unsichtbare Harmonie. Aber eben darum, weil diese reine Kategorie der Bewegung in jeder wirklichen, einzelnen Existenz ebenso nicht ist, als ist, weil sie die einzelne Existenz ebenso setzt, als wieder über sie hinausgeht, ist sie die Negativität gegen sie. Jener Logos, das Vernunftgesetz, nach welchem und durch welches das Seiende wird, ist auch zugleich die Dike, die dem Einzelnen sein Recht, den Untergang, angedeihen läßt. — Wenn das Setzen der endlichen Existenz als ein Spiel des Zeus ausgesprochen wurde (s. oben p. 57. u. 243 sqq.), so ist deren Aufhebung seine Gerechtigkeit.

Der die Welt durchdringende Logos ist das allein in Allem Seiende, allein Positive, das schlechthin Allgemeine. Dieses Allgemeine ist an und für sich bereits die Verknüpfung des Seins und der Negativität; es ist das dem Einzelnen und seinem Fürsichbestehenwollen Negative, und nach dieser seiner dem auf sich beruhen wollenden Einzelnen negativen Seite ausgesprochen, ist es die aufhebende Gerechtigkeit, die Dike, die in ihrem Gefolge die den Uebermuth des Einzelnen rächenden Mächte, die Erinnyen hat. —

Allein bei Heraklit giebt es keine blos negative, wie keine blos positive Bestimmung. Eben so giebt es bei Heraklit keinen bloßen Untergang. Der Untergang des Einen ist bei ihm an sich selbst schon das Werden eines Andern (s. oben p. 49 sq.). Das Allgemeine, welches ihm den inneren Begriff der Existenz bildet, und nach seiner dem Einzelnen negativen Seite die aufhebende Gerechtigkeit ist, kann daher auch als die vorherbestimmte Nothwendigkeit, als die *Εἱμαρμένη* ausgesprochen werden, welche Alles erzeugt, dem Einzelnen Dasein giebt, und, indem der Untergang der Einzelheit sofort das Dasein einer anderen Bestimmtheit ist, auch in der Negation selbst vielmehr positiv und schaffend ist und das Sein mit einander zusammenknüpft und verbindet. Oder mit andern Worten: das Gesetz der processirenden Identität von Sein und Nichtsein ist in kosmogonischer Hinsicht das wahre weltschöpferische Princip, und wenn es als das dem Einzelnen negative und es auflösende Princip die Grenzensetzende Dike ist, so ist es doch, indem es gerade durch die Aufhebung der einzelnen Existenz die Reihe der Erscheinungen producirt, das allein wahrhaft Positive und das Band, welches alles Seiende auseinander ableitet und miteinander verbindet, d. h. wiederum auch von dieser Seite der wirkliche Begriff des Processes. Die Reihenfolge aller Wirklichkeiten aber ist hiernach gleich der vorherbestimmten Nothwendigkeit, der

Digitized by Google

εἱμαρμένη selbſt und nur der wirkliche Inhalt deſſen, was dieſe als formales Geſetz ausſpricht. —

Dieſen Namen und der hier nach ihrem weſentlichſten Inhalt vorausgeſchickten Ideenreihe begegnen wir in einer Menge von Berichten und Zeugniſſen. Wie wir ſonſt hörten, „Alles werde nach (in Gemäßheit) dem Streit“ (*πάντα γίνεσθαι κατ' ἔριν*), ſo heißt es jetzt bei Diog. L. IX, 7.: „*πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα*“, „Alles werde nach der Nothwendigkeit und durch die Umwendung in das Entgegengeſetzte werde das All zuſammengefügt“. Ebenſo in den Plac. des Plutarch (I, 27. p. 560. Wytt.) *Ἡράκλειτος, πάντα καθ' εἱμαρμένην.* Es kann das nicht wundern; die εἱμαρμένη iſt ja nur daſſelbe Geſetz der Einheit des proceſſirenden Gegenſatzes, nur mehr formaliter und wieder, wie wir gleich ſehen werden, an das Subſtrat orphiſcher Vorſtellungen anlehnend ausgeſprochen, welches der Streit iſt.

Wundern könnte höchſtens, daß ſelbſt trotz jener ſo trocknen und ſinnfälligen Gleichſetzung beider die innere Identität der εἱμαρμένη und des Geſetzes des Streits jemals unbemerkt bleiben konnte[1]). Der Inhalt der

1) Dies iſt nicht mehr ganz bei Schleiermacher der Fall, obwohl, wegen ſeiner Verkennung des heraklitiſchen Grundprincips auch dieſer Punkt noch nicht zu ſeiner richtigen Stellung gelangen konnte. Denn wenn Schleiermacher p. 423 ſagt: „es ſcheint die Art, wie Heraklit ſich im allgemeinen über die Bedingungen ausgedrückt, unter welchen die einzelnen Dinge entſtehen und vergehen, eben nicht auf eine ſehr klare Einſicht in das Einzelne zu deuten. Denn es ſcheint, er habe die Geſetze, nach welchen auf verſchiedene Weiſe die entgegengeſetzten Bewegungen einander bald hemmen, bald wieder frei laſſen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerſtören, unter dem alten dichteriſchen Namen „*Εἱμαρμένη*“ dargeſtellt, der immer vorzüglich der dunklen unbegriffnen Nothwendigkeit gegeben ward“, — ſo iſt hierin der Einſicht in die Identität der εἱμαρμένη und des Geſetzes des Widerſtreites allerdings in gewiſſer Weiſe nahe gekommen. Andrerſeits aber muß geſagt werden, daß Heraklit von ſolchen mehrfachen Bewegungen und von einer ſolchen Pluralität von Geſetzen, nach welchen auf verſchiedene Weiſe entgegengeſetzte Bewegungen ſich bald hemmen bald frei laſſen ꝛc., überhaupt nichts gewußt hat, wie ſie auch Schleiermacher nirgends nachzuweiſen verſucht hat. Heraklit hat nur das Eine Geſetz gekannt von der proceſſirenden Identität des Seins und Nichtſeins, und dies Umſchlagen des Seins und Nichtſeins iſt die Eine und ununterbrochene Bewegung, die bei Heraklit ſtattfindet und das ganze Gebiet phyſiſcher wie pſychiſcher und geiſtiger Erſcheinungen conſtituirt. — Wenn die εἱμαρμένη allerdings ſonſt ein dichteriſcher Ausdruck für die dunkle und unbegriffene Nothwendigkeit iſt, ſo iſt ſie bei Heraklit gerade, wie im Texte gezeigt und noch näher betrachtet werden wird, zu ihrer begrifflichen und logiſchen Explication gekommen. Auch jener Vorwurf, Heraklit ſcheine ſich nur im All-

Digitized by Google

Nothwendigkeit ist eben jene processirende Vermittelung von Sein und Nicht, welche den allgemeinen Wandel ausmacht und so die Reihenfolge des Wirklichen erzeugt. — Wenn bei den Orphikern der Demiurg, der von der Adrastea genährt wird, mit der Ananke die *Εἱμαρμένη* erzeugt [1]), so ist diese Vorstellung in ihr begriffliches Verhältniß erhoben in dem, was uns Stobaeus berichtet [2]): *Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, „Herakleitos nannte die *Εἱμαρμένη* das aus dem Gegenlauf die Welt bildende Vernunftgesetz". Die *Εἱμαρμένη* ist also selber der Demiurg, nicht als ein subjectives Wesen oder Gott, sondern als Logos, als sachliches Verhältniß, oder wie wir es übersetzten, Vernunftgesetz [3]). (vgl. hierüber § 35.)

---

gemeinen über die Bedingungen ausgedrückt zu haben, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen, was eben nicht in eine sehr klare Einsicht in das Einzelne zu deuten scheine, beruht gleichfalls nur auf derselben Verkennung des ganzen heraklitischen Systems, da Heraklit so consequent und ins Einzelne eingehend, als dies von seinem Standpunkt aus überhaupt nur möglich war, das Einzelne dadurch ableitete, daß er jedes Einzelne in sein specielles Gegentheil umschlagen und dieses aus sich erzeugen ließ, Feuer in Wasser, Wasser in Erde, Schlafen in Wachen, Leben in Sterben, Einathmung in Ausscheidung ꝛc. ꝛc. und umgekehrt, ja selbst die Functionen der sinnlichen Wahrnehmung, die Gestirne und einzelne Naturerscheinungen, Krankheiten ꝛc. ꝛc. auf diesem Wege abzuleiten gesucht hat. — Alles was uns von Heraklit erhalten ist, ist nur die Explication jener *εἱμαρμένη* und ihres Waltens, d. h. der Weise, wie das Gesetz des Gegensatzes die Welt bildet, und Schleiermacher postulirt bei Heraklit, oder vielmehr richtiger, postulirt und vermißt in Einem Athem solche besondere Gesetze für die Entstehung des Einzelnen nur deshalb, weil er nicht jenes Eine Gesetz Heraklits erkannt hat, das sie nach ihm allein enthält und enthalten konnte.

Die genaue physische Explication der *εἱμαρμένη* wird übrigens noch § 26. hervortreten. Man wird daselbst sehen, mit welcher gewaltigen Consequenz sie Heraklit zur Totalität des siderisch-kosmischen Processes macht. Freilich ist dieser ganze Theil seiner Physik bisher gänzlich übersehen worden.

1) Proclus in Tim. V. p. 323. Plut. Sympos. III, 9. p. 657. E. p. 681. Wytt.; Callim. Hymn. in Jov. 47 sqq.

2) Eclog. Phys. p. 58.

3) Schleiermacher hat bereits (p. 476) bemerkt, wie der Sprachgebrauch mit *λόγος* die Vernunft zu bezeichnen von Heraklit zuerst ausgegangen ist. Nur ist nicht zu übersehen, daß das Wort Vernunft im subjectiven Sinne die Bedeutung des Logos bei Heraklit nicht erschöpft und wiedergiebt. Er bedeutet ihm immer das Objective, das Gesetz der processirenden Identät des Gegensatzes, welches ihm als das allein wahrhaft seiende, als das sich durch Alles Hindurchziehende und allein Gemeinschaftliche, auch das allein Vernünftige ist. Es ist identisch mit dem „*φρονοῦν, ὅτῳ τὸ σύμπαν κυβερνᾶται*" (siehe Plutarch oben p. 313)

Digitized by Google

Und daß der Inhalt und die wahre Bedeutung dieses Logos nichts anderes ist, als das Gesetz des Gegensatzes und des Umschlagens in denselben — wird hier so deutlich und richtig, wie selten bei diesen Berichterstattern ausgesprochen, da ja die *Εἱμαρμένη* der Logos ist, welcher „*ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας*“, aus diesem Gesetz des Gegenlaufs des Weges nach unten in den nach oben, und umgekehrt, die Welt bildet, gerade wie es bei Diogenes soeben hieß, daß durch die

---

oder mit (Diog. L. IX, 1.) der *γνώμη*, die Alles durch Alles leitet. Wir haben es daher, während es Schleiermacher mit „Verhältniß“, Tiedemann mit „Einrichtung“ übersetzt, am besten mit „Vernunftgesetz“ übersetzen zu können geglaubt, nicht im formell-logischen, auch nicht in irgend einem allgemeinen Sinne, sondern wir meinen, daß Heraklit unter diesem Logos stets immer nur das specielle und Eine Gesetz der Identität von Sein und Nichtsein verstanden hat, welches den Inhalt seiner ganzen Philosophie bildet. Von Einer heraklitischen Stelle fühlt Schleiermacher selbst, daß der Logos durchaus nur aufgefaßt werden kann „als die Art wie das Grundwesen die Gesetze aller Entwicklungen in sich trägt. In diese Bedeutung wenigstens spielt *λόγος* hinüber in der Stelle bei Sextus, wo man wenigstens in den Worten *τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* mit keiner andern Bedeutung von *λόγος* ausreicht“ (Schleierm. p. 476, obwohl trotz dieses richtigen Blickes Schleierm. dann — p. 482 sqq. — diese Stelle dennoch nicht richtig auffaßt). Diese Bedeutung, in welche der *λόγος* bei Heraklit nicht nur hinüberspielt, sondern die er auf das energischste und concreteste hat, hat er stets und jedesmal bei Heraklit, wenn er nicht einfach „Wort“ bedeutet; er hat sie z. B. ebensosehr in seinen Worten daselbst „*λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*“ und „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε*“ ꝛc. Berichte, wie die obigen des Stobäus vom *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων*, sind nur die explicirte Auseinanderlegung und Bestätigung dieses concreten Logos-Begriffs bei Heraklit. Dies tritt ebenso hervor in dem *λόγος διὰ πάντων δήκων*, von dem wir noch sprechen werden, in dem *λόγος διοικῶν* (*τὸ πᾶν*) (Marc. Anton. VI. 1. und V. 21. Gat.), in dem *λόγος οἰκονομῶν τὸ πᾶν* (Marc. Anton. V, 32. und Gatak. annott.), welche Ausdrücke zum Theil leicht (cf. Heracl. Alleg. Hom. p. 140. Schow. und das *τρόπου διοικήσεως* bei Sextus a. a. O.) Heraklit selbst angehörig sein können. Jedenfalls sind diese den Stoikern so geläufigen Bezeichnungen ganz reine und den heraklitischen Gedanken in keiner Weise alterirende Darstellungen desselben, wie auch bereits Schleiermacher bemerkt hat, daß der *κοινὸς λόγος* der Stoiker gleichfalls unserm Philosophen entnommen. — Nicht mehr ganz so verhält es sich manchmal mit dem *λόγος σπερματικός* der Stoiker. Denn obgleich dieser Ausdruck gleichfalls aus heraklitischer Grundlage entwickelt ist, so ist die innere Auffassung desselben häufig eine bereits abgeleitete und veränderte. Jener *λόγος οἰκονομῶν* oder *διοικῶν τὸ πᾶν* drückt (— so wird er z. B. bei Marc. Anton. V. 21. als das „*πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα διέπον*“ definirt) — ein Ideal-Verhältniß zur Exi-

Digitized by Google

ἐναντιοτροπή das All zuſammengefügt werde, ein Ausdruck, der gleichfalls, richtig überſetzt, etwa lauten muß: die Einrichtung oder das Geſetz der Umwendung in das Gegentheil.

Von allen Seiten aus erhellt dieſe Bedeutung des Logos bei Heraklit übereinſtimmend und bildet einen der tiefſten und wichtigſten Punkte ſeiner Philoſophie. Der Logos iſt ihm das rein begriffliche, logiſche Geſetz der proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein; er iſt ihm die beſtändig in den abſoluten Gegenſatz dieſer ihrer Momente umſchlagende und hierin mit ſich identiſche Bewegung, welche die Idee des Werdens bildet. Dies geht, wie aus den erklärenden Worten der Berichterſtatter „ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας“, ſo auch ſchon daraus hervor, daß Heraklit den Logos den Demiurg der Welt genannt hat. Denn wir haben oben p. 124. 186 aus dem Bericht des Aeneas und dann §§ 10. 11. weiter geſehen, in welcher beſtändigen Wandelbewegung der Demiurg bei Heraklit begriffen iſt, wie dieſe Wandelbewegung in ſeiner eigenen μεταβολή beſteht, darin nämlich, daß er ſich beſtändig aus der Form des Seins in die des Nichtſeins, aus der realen Vielheit in die ideelle Einheit umſetzt und umgekehrt, wie dieſes ſich unaufhörlich in ſein eigenes Gegentheil umwandelnde Spiel des Demiurgen es iſt, durch welches die Weltbildung zu Stande kommt. Wir hören jetzt — und man ſieht, wie alle dieſe Stellen ſich wechſelſeitig ſtützen und beſtätigen, und ſo unſere Interpretation derſelben wohl gegen jeden Zweifel befeſtigen, — daß der Demiurg nichts anderes als der Logos iſt, der aus der Umwendung in das Gegentheil die Welt bilde, d. h. alſo das Geſetz dieſer Bewegung. Dieſe ἐναντιοδρομία, wie ſie der ſpätere Erklärer, aus dem Stobaeus ſchöpft, nennt, iſt ſomit nichts anderes, als jenes „auseinandertretende, würfelnde“ Spiel des ſpielenden demiurgiſchen Zeus, nichts anderes, als jene Wandelbewegung, die uns Aeneas als Umwandlung des Weltalls ſchildert; eine Bewegung, deren reinem intellectuellen Wandel nichts Exiſtirendes oder Individuelles folgen kann, und deren Hemmung,

---

ſtenz aus (cf. oben p. 98 sqq. 122.). Und es liegt wohl jetzt ſchon auf der Hand, und wird ſich dies uns im Verlauf immer näher herausſtellen, daß die erſte Wurzel jener ſo entwicklungsreichen Vorſtellung vom λόγος als Typus der Exiſtenz bei Heraklit zu ſuchen iſt; der λόγος σπερματικός der Stoiker dagegen, obgleich er häufig (ſiehe z. B. p. 281. u. die in der Anm. cit. St. des M. Ant.) dieſe ſeine urſprüngliche Idealbedeutung behält, geht oft bei ihnen ſchon in die Vorſtellung eines bloßen Cauſalverhältniſſes über.

Digitized by Google

wie Jamblich mit Aeneas übereinstimmend zeigt, das Bestehen des Körperlichen und real Existirenden bildet [1]).

Wenn Schleiermacher sagt (p. 424): „Was aber jene *ἐναντιοδρομία* und diese *ἐναντιοτροπή* bedeuten sollen, ist klar, nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsstufen des Seins", so ist diese Erklärung also vielmehr umzukehren, um das vollständig Richtige und das wirkliche Princip heraklitischer Philosophie zu ergeben, welche zwei einander äußerliche Bewegungen, die zufällig zusammentreffen, zufällig sich frei lassen, wie Schleiermacher sich dies überall vorstellt, und die somit auch nur zufällig im Gegensatze stehen, gar nicht kennt, ebensowenig wie einen von dem Gegensatz in den Bewegungen verschiedenen und coordinirten Gegensatz in den Verwandlungsstufen des Seins.

Statt nämlich den Gegensatz in den beiden Bewegungen, bedeuten jene Ausdrücke vielmehr einfach: die Bewegung in das Gegentheil, und dies Gesetz, nach welchem das Sein in sein absolutes Gegentheil umschlägt, ist es selbst, wodurch alle Verwandlungsstufen des Seins zu Stande kommen. — Die Ausdrücke selbst *ἐναντιοτροπή* und *ἐναντιοδρομία* sind freilich erst von Bearbeitern Heraklits, wahrscheinlich stoischen, gebildet, aber auf eine sehr echte, den wirklichen Begriff Heraklits höchst getreu wiedergebende und sich auch in den Worten, wie schon Schleiermacher bemerkt hat, den Heraklitischen Ausdrücken hiefür, *τροπή* und *ὁδός*, eng anschließende Weise.

Wenn daher Schleiermacher sagt, „denn er selbst (Heraklit) hat in solcher Form Erklärungen wohl nicht gegeben und stoisches Gepräge tragen sie stark", so ist dies durchaus nur auf die abstracte Form des Ausdrucks einzuschränken. Es sind Kunstausdrücke, die den Sinn des Systems in eine enge und concise Formel pressend, sich, wie so häufig der Fall, erst nach längerem Vorliegen des Systems und in einer in abstracten Begriffen und Bezeichnungen geübteren Zeit entwickelten. Aber selbst in Bezug auf ihre formell-sprachliche Bildung schließen sie sich eng an die „*ἐναντία ῥοή*" an, die wir schon bei Plato (Cratyl. p. 413. E.) als das heraklitische weltbildende Gesetz des Werdens ausgesprochen gefunden und bereits p. 8 mit „Proceß" im philosophischen Sinne des

---

1) Vgl. über den *λόγος* § 16., bei der Naturlehre §§ 18. u. 20., ferner beim Erkennen § 28. und die Schlußuntersuchung über ihn § 35.

Digitized by Google

Wortes überſetzt haben. Dieſer platoniſche Ausdruck hindert uns auch, uns der Vermuthung Lobecks anzuſchließen, daß ἐναντιοτροπή corrumpirt, oder gar ſo ſehr neu ſei („nisi corruptum, certe scholae vocabulum est, in usu perquam recens". Phrynich. p. 498.). —

Ebenſo wie in dem Bisherigen berichtet uns in einer andern Stelle Stobäus von der εἱμαρμένη[1]): Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης „Heraklit nannte das Weſen der εἱμαρμένη den durch die Weſenheit des Alls hindurchgehenden Logos (Vernunftgeſetz); ſie iſt aber der ätheriſche Leib, der Saame der Entſtehung von Allem und das Maaß der zugemeſſenen Zeit". Sehr richtig tritt hier alſo die εἱμαρμένη oder das ſich durch Alles hindurchziehende Geſetz des Proceſſes als das ſowohl Poſitive als Negative, als Das hervor, wodurch das Einzelne ſowohl iſt als nicht iſt. — Was jene Bezeichnung der εἱμαρμένη als des λόγος διὰ παντὸς διήκων betrifft, ſo glauben wir aus mehrfachen Gründen, daß dieſelbe als eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte betrachtet werden muß. Ueber den Logos ſelbſt haben wir bereits geſprochen; das διὰ πάντος διήκων, welches in dieſer Verbindung mit dem Logos den Stoikern in ihren am meiſten heraklitiſirenden Sentenzen ſo geläufig iſt[2]), wird man aber kaum Anſtand nehmen können, für eine von Heraklit ſelbſt gebrauchte Bezeichnung ſeines Princips zu halten, wenn man darauf achtet, wie Plato in jener über die heraklitiſche Philoſophie ſo lehrreichen Stelle des Kratylos[3]), die in ihrem Zuſammenhange nachgeleſen werden muß und in welcher er die Uneinigkeit der Heraklitiker ſchildert, ſämmtliche Heraklitiker darüber, daß das „δίκαιον" das wahre heraklitiſche Grundprincip, und daß es das durch Alles Hindurchgehende ſei, wodurch alles Werdende wird (διά τε τούτου παντὸς εἶναί τι διεξιὸν, δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι), einig ſein läßt und uneinig nur über die fernere Frage, was denn dieſes Gerechte ſei; daß ferner Plato daſelbſt das δίκαιον ety-

1) Stob. Ecl. Phys. I. p. 178. und ebenſo bis auf die letzten vier Worte Plac. phil. I, 28. p. 560. Wytt.

2) cf. z. B. Marc. Anton. V, 32: ἡ (ψυχὴ) εἰδυῖα ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ τὸν διὰ τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον, καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας ῥιχονομοῦντα τὸ πᾶν. und Gatakers Anmerkungen. cf. Stob. Ecl. Phys. p. 690.

3) p. 412 D. —414. p. 135—137 Stallb.

Digitized by Google

mologisirend erklärt als das, welches alles andere hindurchgehend durchwaltet „ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν“ [1]), und nochmals auf diese Etymologie zurückkehrt, indem er den Heraklitiker, welcher das Gerechte als Sonne definirt, dies mit den Worten begründen läßt: τοῦτον (sc. ἥλιον), γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν [2]) τὰ ὄντα. Hier sind wohl nur zwei Fälle möglich. Entweder diese Etymologie [3]) ist selbst wirklich heraklitisch, oder sie ist eine ironisch-scherzhafte Nachahmung und Verspottung solchen heraklitischen Etymologisirens. Aber auch dann ist durchaus erforderlich, daß Heraklit sein Princip sowohl als δίκαιον [4]) wie als das durch Alles Hindurchgehende ausgesprochen habe und nur die Form διαϊόν, durch welche beide in etymologische Verbindung gebracht werden, ist Platons ironische Zuthat. — Dies bestätigt sich endlich auch dadurch, wie noch gegen den Schluß der betreffenden Stelle jener letzte Heraklitiker, welcher bereits die Identität des heraklitischen δίκαιον mit dem νοῦς des Anaxagoras behauptet, diese Identität wieder damit begründet, daß eben der νοῦς es sei, welcher die Dinge ordne und verwalte durch Alles hindurchgehend (αὐτὸν — — κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα). Vielleicht hat Heraklit auch λόγος διέπων τὰ πάντα gesagt, wie es scheinen muß, wenn man die Stelle des Marc. Anton. V. § 21: τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τὸ κράτιστον τίμα· ἔστι δὲ τοῦτο, τὸ πᾶσι χρώμενον καὶ πάντα δίεπον vergleicht mit den Worten des Heraklit bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 133: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοίνῳ [5]) und hiermit wieder die oben (Anm. zu p. 168) ausführlich ausgeschriebene hippokratische Stelle, wo es von dem reinsten Feuer heißt, daß es Alles beherrscht, Alles durchwaltend nach dem Gesetz der Natur: — τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον κατὰ φύσιν.

Ob aber in der obigen Stelle bei Stobäus sich das αὕτη auf οὐσία oder, wie uns eher scheint, auf die εἱμαρμένη zurückbezieht, — welches

---

1) Dies ἐπιτροπεύειν sagt Platon im Theaetet. p. 153. p. 80 sq. St. vom Verhältniß des heraklitischen Feuers zu allen andern Existenzen aus (τὸ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει).

2) Dies wiederholte ἐπιτροπεύει scheint auch für den λόγος διοικῶν oder οἰκονομοῦν zu sprechen.

3) Wir verweisen hierüber auf unsere spätere Untersuchung über den sprachlich-philosophischen Theil bei Heraklit.

4) Was von diesem auch durch die Fragmente über die Δίκη feststeht.

5) Ueber das χρώμενον siehe oben p. 102. u. 116, 1.

Digitized by Google

letztere auch dadurch bestätigt wird, daß es in der Sammlung bei Galen [1]) nach den Worten *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγος διὰ παντὸς δήκοντα* heißt *ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν αἰθέριον σῶμα*, ist wohl schlechthin gleichgültig und begreifen wir nicht, welchen Unterschied Schleiermacher (p. 425) hierin zu finden meint. Denn die *εἱμαρμένη* und die *οὐσία τοῦ παντός* und der *λόγος διὰ παντὸς δήκων* sind doch ihrem Inhalt nach einander nur erklärende und das, worin die Substanz besteht, nur näher entwickelnde Ausdrücke. Oder aber Schleiermacher hätte ihren inneren Unterschied, den er anzunehmen scheint, auch aufzeigen müssen. Ist doch schon dem Plutarch die Identität der *εἱμαρμένη* mit einer scheinbar viel weiter abliegenden Benennung Heraklits für sein Princip, mit der Harmonie, bekannt. Denn aus der plutarchischen Stelle [2]): „— — *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταὐτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκως περ λύρης καὶ τόξου*“ geht nur hervor, daß Plutarch, sei es nun auf Grund ausdrücklicher Aussprüche Heraklits, sei es durch eigene treffliche Interpretation, die Identität [3]) jener Noth-

---

1) Hist. phil. II, 33. Ch. XIX. p. 261. Kuehn.

2) De anim. procr. p. 1026. b. p. 177 Wytt.

3) Will man die innere Identität einer Reihe von heraklitischen Formeln, der *εἱμαρμένη*, des *πῦρ*, des Weges nach Oben und Unten, des *λόγος* ꝛc. in einer Stelle von wenigen Zeilen kurz und dennoch deutlich zusammengedrängt sehen, so betrachte man, was Athenagoras legat. pro Christ. p. 7 von den Stoikern sagt: *θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.* cf. Diog. L. VII, 156. von Zeno: *τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν.* — Die Identität des göttlichen Logos mit der *εἱμαρμένη* lehrte Chrysippus bei Plutarch (de Stoic. repugn. p. 1056) mit dürren Worten (*τῇ εἱμαρμένῃ τὸν αὐτὸν εἶναι*, sc. *ὁ τοῦ Διὸς λόγος*). Auch haben bereits die Kirchenväter die Identität aller dieser verschiedenen Formen des Absoluten, die sich aus Heraklit bei den Stoikern erhielten, sehr wohl eingesehen z. B. noch Lactant. Instit. div. I, 5. p. 18: — — sive natura sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixeris, idem est, quod a nobis dicitur deus. Ebenso sagt Tertullian (in Apolog. c. 21. p. 19) von Zeno, es werde der weltbildende *λόγος* „et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum“ etc. — Diog. Laert. giebt uns sogar ausdrücklich diese identische Vielnamigkeit als characteristisch bei den Stoikern an VII, 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Διά, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.* Und insoweit sieht man, wie dies nur die

Digitized by Google

wendigkeit und dieſer früher von uns erörterten „ſich in ihr Gegentheil umwendenden Harmonie des Weltalls“ bei Heraklit erkannt hat. — Keineswegs aber darf aus dieſer Stelle gefolgert werden, daß der Ausdruck *εἱμαρμένη* kein von Herakleit gebrauchter geweſen ſei. Richtig bemerkt Schleiermacher hiergegen, hier ſei „wohl viel darauf zu rechnen, daß Plutarch alle dieſe Anſichten neben einander ſtellen wollte und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἱμαρμένη* ein techniſcher Ausdruck wäre“ und zieht hierfür die Worte der Placita [1]) an: „*Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἱμαρμένην· τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην*“, die nur „ein ſtoiſcher Ausleger geſagt haben könne im Gegenſatz gegen die Erklärungen ſeiner Schule, welche einen Unterſchied machte zwiſchen *εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη*“ und welche kaum erklärlich ſeien, wenn ſich nicht Herakleitos jenes Ausdrucks in der That bedient hätte.

Was aber jedes noch übrige Bedenken (wie denn Brandis*) I. p. 177. a. ein ſolches zu äußern ſcheint) definitiv beſeitigen und die Sache zur Gewißheit bringen muß, ſind die von Schleiermacher auffälliger Weiſe nicht mitgetheilten Worte des Stobäus, welcher unmittelbar nach der obigen Stelle (Ecl. Phys. I. p. 178) wörtlich wie die Placita fortfährt: *πάντα τε καθ' εἱμαρμένην τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην*, hieran aber nun noch die Worte ſchließt: „*γράφει* (nämlich Herakleitos) *γοῦν* „„*ἔστι γε εἱμαρμένη πάντως*““, ein Satz, der zwar, wie ſchon Heeren ſieht, verſtümmelt ſein muß, aber doch jedenfalls in einer äußerſt ausdrücklichen Anführung die *Εἱμαρμένη* als den eigenen Ausdruck Heraklits herausſtellt. Denn in

---

Continuation des ſchon bei Heraklit typiſchen identiſchen „Umbenamens“ iſt, welches uns Platon in einer früher (p. 17. p. 39 sq.) erörterten und für die Erfaſſung des inneren Charakters der Philoſophie des Epheſiers ſo äußerſt wichtigen Stelle in einem ebenſo treuen als ironiſchen Gemälde ſchildert. Wenn uns aber derſelbe Diogenes ſpäter (VII, 147) von den Stoikern ſagt: *εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥςπερ πατέρα πάντων· κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις*, ſo iſt dies nicht mehr daſſelbe. Man ſieht hier vielmehr, wie — zuſammenhängend mit dem, was wir früher bei der Theologie (p. 231, 1.) über die bei den Stoikern vor ſich gehende Umwandlung und Verflachung des rein begrifflichen Denkens des Epheſiers in allegoriſches und reflexionsmäßiges Vorſtellen ſagten — die bei Heraklit in ganz andern Gründen wurzelnde Vielnamigkeit und die ſtrenge Einheit ſeines Abſoluten und der begrifflichen Momente deſſelben in eine der allegoriſchen und ſinnlichen Vorſtellungsweiſe entſprechende Vielheit von Seiten und Kräften ſich auflöſt.

1) I, 27. cf. Theodoret. Vol. IV. p. 851. ed. Hal.

*) Und Zeller p. 468, 6.

Digitized by Google

dieſe Anführung Mißtrauen zu ſetzen, iſt keine Möglichkeit vorhanden, da die Citation durch das γράφει ſo beſtimmt iſt, wie ſelten bei Stobäus [1]). Und wenn dieſer auch nicht aus Heraklits Werke ſelbſt citirt, ſondern nur frühere Epitomatoren ausgeſchrieben hat, ſo muß er es doch bei dieſen in ähnlicher unzweideutiger Anführung gefunden haben, wodurch wir alſo nur immer ältere Autoritäten dafür gewinnen würden. — Was aber dies verſtümmelte Fragment ſelbſt betrifft, ſo möchten wir, um bis ſeine Ergänzung gelingt wenigſtens eine einen Sinn gewährende und überſetzbare Stelle zu haben, vorſchlagen, einſtweilen πάντη ſtatt πάντως zu leſen: „überall (in Allem) iſt die Nothwendigkeit vorhanden", in demſelben Sinne nämlich, in welchem Heraklit ſagte, daß alles von Göttern und Dämonen voll ſei. Denn daß Alles an der εἱμαρμένη Theil hat und ihr wirkliches Daſein ausmacht, zu welchem ſie ſich als der ideelle Saame deſſelben verhält (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως [2]), oben bei Stobäus) iſt bereits im Vorigen nachgewieſen; weshalb wir denn gerade ſo wie wir auch ein Ausfluß des περιέχον ſind und eine μοῖρα deſſelben in uns haben, ſo auch ſelber an der εἱμαρμένη Theil haben und ſie in uns darſtellen, wie z. B. in den Worten des Marc. Anton. V, 24. hervortritt: „Sei eingedenk der geſammten Weſenheit (der Dinge), von der auch Du ein ſo Weniges in Dir haſt — und der Εἱμαρμένη von der Du ein wie kleiner Theil biſt" (ἧς πόσον εἶ μέρος). Daß aber dieſe mit dem objectiven Geſetz des Werdens identiſche εἱμαρμένη nicht das geringſte mit dem ſubjectiven Begriffe einer Vorſehung zu thun hat, liegt ſchon hier auf der Hand und Nemeſius hat alſo inſofern ganz Recht, wenn er (de nat. hom. ed. Plant. 1565. p. 168) ſagt „Demokritos, Herakleitos und Epikuros wollen, daß weder für das Allgemeine noch das Einzelne eine Vorſehung (πρόνοιαν) ſei". Es iſt dies nur dieſelbe ſtreng objective und jede Thätigkeit eines ſubjectiven Verſtandes in der Weltbildung ſtreng ausſchließende Anſchauung Heraklits von ſeinem abſoluten Entwickelungsgeſetz [3]), welche ihn ſagen ließ: „die Welt hat keinen der Götter noch Menſchen gemacht, ſondern ſie iſt und wird ſein ewiglebendes Feuer. Es iſt derſelbe Punkt, der

---

1) Vgl. auch die εἱμαρμένη in der Stelle des platoniſchen Politikus § 26.

2) Wie die Stoiker in ihren terminis, aber den heraklitiſchen Gedanken nicht unglücklich wiedergebend, ſagten.

3) Am deutlichſten tritt dieſer jedem ſubjectiven Vorſehungsbegriff ganz fremde ſtreng objective Charakter der εἱμαρμένη heraus, wenn wir § 26. ihren phyſiſchen Inhalt als die kreiſende kosmiſche Regeneration jedes Daſeins kennen lernen werden.

Digitized by Google

Philo veranlaßt hat, von der heraklitiſchen Lehre zu ſagen, daß ſie wie die ſtoiſche alles aus der Welt und in die Welt ableite, von Gott aber nichts geworden glaubt“ [1]).

---

1) Philo alleg. leg. III. p. 62. T. I. p. 88. Mang. — Es iſt daher der von Schleiermacher p. 430 über den Bericht des Nemeſius geäußerte Tadel und ſein daſelbſt und p. 431 gemachter Verſuch durch eine höchſt willkürliche und gewiß falſche Vermuthung über das, was uns Jamblich (ſiehe oben p. 156, 1.) von den Opfern ſagt, eine ſolche *πρόνοια* zu gewinnen, völlig grundlos und dem Geiſte Heraklits ganz zuwider.

Digitized by Google

§ 15. Die γνώμη. Das Eine Weiſe. Das von allem Getrennte.

In dieſen Zuſammenhang gehören nun einige Fragmente Heraklits, in welchen wir dem Gedankeninhalte nach ganz daſſelbe wiederfinden, was wir bisher aus dem Munde der Berichterſtatter über den λόγος διὰ πάντων δηκων, über das ſich durch Alles hindurchziehende und Alles leitende Vernunftgeſetz gehört haben.

Wie wir ſchon oben bei Plutarch von einem „φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν“ gehört haben, ſo fährt Diog. L. IX, 1., nachdem er folgende Sätze aus Heraklit in directer Rede mitgetheilt hat: „Vielwiſſerei lehrt nicht Verſtand. Sonſt hätte ſie ihn auch dem Heſiodos gelehrt und wiederum auch dem Pythagoras und dem Xenophanes und dem Hekatäus“ in indirecter Anführung alſo fort: „εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα[1]) διὰ πάντων“,

1) So verbeſſert Schleiermacher den Text ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει π. δ. π. Die Stelle hat viele andere Conjecturen erfahren, die jedoch bis auf zwei nicht einmal der Erwähnung verdienen. Die eine iſt die von der Hübner'ſchen Ausgabe des Diog. mitgetheilte Aeußerung Herrmanns: Nisi fallor — nam perdifficile est de Heracliteis certi quid pronuntiare — scribendum: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην οὗτε ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων, esse illud unum sapiens, intelligere mentem ejus, cujus in gubernatione sint omnia per omnia: i. e. mentem divinam, hier wird alſo die γνώμη gleichfalls in ſubjectivem Sinne überhaupt (was in dem oben Geſagten ſeine Widerlegung findet) und die Leitung der Welt als die eines perſönlichen Geiſtes aufgefaßt, was durch und durch unheraklitiſch iſt. — Iſt dagegen je eine Conjectur auf eine zugleich ebenſo gelehrte als geiſtreiche Weiſe begründet worden, ſo iſt es die von Creuzer im Dionyſos p. 72 (Heidelberg 1809) vorgetragene: — γνώμην ἥ δέει ἐν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων „hoc sensu: eam solam esse sapientiam, nosse quomodo ratio in sua gubernatione omnia colligare soleat per omnia“ welche in der That einen ganz heraklitiſchen Sinn

Digitized by Google

„denn Eins ſei das Weiſe; die Sentenz (im objectiven Sinne von: Geſetz, Schickſalsſpruch) zu verſtehen, welche allein Alles durch Alles hindurchleiten wird".

Die Worte *κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*, die eine unverkennbare Annäherung an den *λόγος διὰ παντὸς δεήκων* enthalten, können ſchon deshalb und mit Rückſicht auf das, was uns oben Plato hierbei von dem durch Alles Hindurchgehenden (*διὰ παντὸς διεξιόν*), durch welches alles Werdende wird, geſagt hat, keine Schwierigkeit bieten. Die *γνώμη* aber, welche hier, an die Stelle des *λόγος* tretend, dieſe Leitung übernimmt, muß alſo wie dieſer, muß wie das *φρονοῦν ὅτῳ κυβερνᾶται τότε σύμπαν*, wie es bei Plutarch hieß, objectiv aufgefaßt werden. Dies hat zum Theil ſchon Mericus Casaubonus (ad. Marc. Anton. V. ed. Trajecti ad Rhenum p. 403) eingeſehen, und in dieſem Sinne die *γνώμη* durch „Gott" erklärt und überſetzt, obgleich dieſer Ausdruck auch wieder eine ſubjective Auffaſſung zuließe.

Auch Schleiermacher (p. 478) iſt die objective Bedeutung, welche die *γνώμη* hier hat, nicht ganz entgangen, wie ſeine ſchwankende Bemerkung

---

gewähren würde und für welche man die von Creuzer gegebene Begründung und zur Unterſtützung angeführten Stellen bei ihm ſelbſt p. 72—74 nachleſen muß. Wenn wir dennoch der Schleiermacherſchen Conjectur den Vorzug geben zu müſſen glaubten, ſo verlangt dies die kurze Angabe einiger Gründe. Als ſolche wollen wir nur anführen, daß das „οἴη" uns ſowohl durch das *ἓν τὸ σοφὸν* als durch den Sinn der ganzen Stelle geboten erſcheint; es iſt erforderlich, daß von dem den Vielwiſſern entgegengeſetzten Einen Weiſen geſagt wird, daß es allein und ohne daß irgend etwas Anderes an dieſer Weltregierung Theil nehme, Alles durch Alles hindurchleitet. Dies zeigt auch dieſelbe Wiederholung in dem ſehr parallelen Fragment bei Clemens *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει* und das *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα*, als welches das heraklitiſche Abſolute bei Plato Cratyl. p. 413. B. definirt wird. Ferner erſcheint uns die *κυβέρνησις* als ein ſehr abſtractes und Heraklit ſchwerlich zuzutrauendes Subſtantiv, während das Verbum *κυβερνᾶν* bei ihm verbürgt iſt. Die auf den erſten Blick ſchwierige Futurform *κυβερνήσει*, wo zunächſt ein Präſens erwartet werden ſollte, erſcheint uns aber gerade darum ſehr echt, weil durch ſie auch die Ewigkeit dieſer Leitung für alle Zukunft ausgedrückt und von dem, der im Gegenſatz zur Vielwiſſerei das Eine Weiſe kennt, geſagt wird, wie er darum auch nicht blos wiſſe, was ſchon ſei, ſondern auch in aller Zukunft immer ſein werde. Heraklit zieht hier nur mit der ihm eigenen Kürze in das Futur zuſammen, was Chryſipp in einer auch ſonſt zu dieſem Fragment in inniger Verwandtſchaft ſtehenden Erklärung der *εἱμαρμένη* bei Plutarch Plac. I, 28. in Perfectum, Präſens und Futurum auflöſt: „*Εἱμαρμένη ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου λόγος ... ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται*".

Digitized by Google

zeigt, daß „die γνώμη nicht zu denken iſt ohne ihren Inhalt, das allgemeine Geſetz". Allein zur Klarheit iſt er über dieſen Punkt nicht gelangt, wie ſeine gegen Caſaubonus gerichtete Aeußerung zeigt „γνώμη aber geradezu durch Gott zu überſetzen, oder auch nur beſtimmt als Weltſeele zu verſtehen, kann uns ſelbſt die Vergleichung mit No. 11. (dem Fragmente bei Clemens, auf welches wir bald zu ſprechen kommen werden) nicht geneigt machen" und noch deutlicher ſeine völlig unrichtige Ueberſetzung des Bruchſtücks: „Denn Eins nur ſei weiſe, zu verſtehen die Einſicht, welche allein jeglichen geleiten kann durch alles". Hier iſt nicht nur die Auffaſſung von γνώμη als des ſubjectiven Begriffes der „Einſicht" falſch, ſondern eben dieſe ſubjective Auffaſſung verſchuldet auch, daß Schleiermacher das πάντα als Accuſativ Singularis nehmen und durch „Jeglichen" überſetzen muß, wodurch der ganze Sinn des Fragmentes zerſtört wird. Denn es iſt offenbar und ſowohl an ſich als nach der früher betrachteten Reihe von Stellen über den λόγος διὰ παντὸς δήκων und ähnliche Ausdrucksweiſen ganz unzweifelhaft, daß πάντα nicht eine Perſon bedeuten kann, ſondern als Accuſativus Pluralis Neutrius auf die Dinge geht, welche die γνώμη weltregierend ordnet und leitet[1]), weshalb ſie eben das durch Alles Hindurchgehende iſt, wie auch das κυβερνᾷν nur dieſe ſachliche Regierung der Weltordnung bedeutet. — Die γνώμη iſt, ſagten wir, rein objectiv zu faſſen; ſie iſt das hier von Heraklit als die Sentenz alles Daſeins, als der Alles beherrſchende Schickſalsſpruch oder göttliche Rathſchluß ausgeſprochene Geſetz der Identität des Seins und Nicht, das allein alles regiert und regieren wird, und mit deſſen Erkenntniß daher das ganze Weltall erkannt iſt.

Daß die γνώμη in der That nur dieſen objectiven, die Welt regierenden Schickſalsſpruch bedeutet, daß ſie ganz identiſch mit der Εἱμαρμένη ſelbſt iſt, würde wohl auch Schleiermacher nicht verabredet haben, wenn er erſtens die ſoeben (p. 336. Anm.) mitgetheilte Definition der εἱμαρμένη bei Chryſippos verglichen und wenn er ferner hierbei die Stelle des Plutarch (über deren heraklitiſchen Inhalt wir uns oben p. 221 sqq. näher verbreitet haben, worauf wir hier zurückverweiſen müſſen) conſultirt hätte: „— — ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀΐδιος πεφυκὼς ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου μεταβολαῖς χρώμενος" κτλ. Die Identität der

1) Zur Beſtätigung unſrer ganzen Auffaſſung des Fragments vgl. man noch die oben p. 168 ausführlich ausgezogene hippokratiſche Stelle, wo es von dem reinſten Feuer (τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ) wörtlich wie in unſerem Fragmente von der γνώμη heißt: τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ.

Digitized by Google

εἱμαρμένη, der γνώμη und des λόγος, und wie der Inhalt der γνώμη ꝛc. nur eben die μεταβολή, das Geſetz des Umſchlagens von Sein und Nicht ineinander iſt (der beiden Seiten des Dionyſos und Apollo, in welche ſich im Fortgang der Stelle der ewige Gott beſtändig umſetzt, ſiehe oben a. a. O.), — kann unmöglich deutlicher hervortreten als durch dieſe die γνώμη ganz in demſelben ungewöhnlichen Sinne wie jenes Fragment gebrauchende, durch den Beiſatz εἱμαρμένης aber doch jede Ungewißheit beſeitigende Stelle, welche alſo etwa folgendermaaßen zu überſetzen wäre: „der unvergängliche ewige Gott, vermöge eines gewiſſen Schickſalsſpruchs (oder: verhängten Rathſchluſſes) und Geſetzes ſich Umwandlungen ſeiner ſelbſt bedienend“ ꝛc.*).

---

*) Mit welchem Unrecht Schleiermacher in dem obigen Fragmenta πάντα als „jeglichen Menſchen“ ſtatt als „alle Dinge“ auffaßt, iſt, wie wir jetzt ſehen, bereits von Bernays Rhein. Muſ. IX. p. 252 sqq. bemerkt worden. Aber ganz entſchieden müſſen wir uns ſowohl gegen die von Bernays gegebene Emendation als auch ſeine Auffaſſung des Fragments ausſprechen. Da uns damit gerade die weſentlichſte Eigenthümlichkeit und Schranke der heraklitiſchen Philoſophie verkannt zu ſein ſcheint, ſo iſt es wegen der großen Wichtigkeit der Sache nothwendig, obwohl die Widerlegung von Bernays Anſicht ſchon aus der obigen Darſtellung von ſelbſt folgt, dennoch ſie näher zu betrachten. Bernays will leſen: „γνώμην ἥτε οἰακίζει πάντα διὰ πάντων“ und faßt die γνώμη geradezu als das, was wir oben zurückweiſen, als eine wirkende Intelligenz auf; er überſetzt: „Eine Intelligenz leitet das All im Spiel ſeiner ſich durchdringenden Gegenſätze, lenkt Alles durch Alles“.

Was zuerſt die Emendation betrifft, ſo hat es gewiß auch diplomatiſch keine Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß οἰ-ἐγκυβερνήσει aus οἰ-ακίζει geworden ſein ſollte. Und warum dieſe gewagte Conjunctur? οἰακίζει iſt durch ein Fragment bei Pſeudo-Origenes als heraklitiſcher Ausdruck verbürgt. Aber κυβερνᾶν iſt es ſogar durch drei Stellen (ſiehe oben p. 313) und wird ja auch von Bernays ſelbſt nicht als ſolcher beſtritten. Ferner fällt bei dieſer Conjunctur οἵη aus, welches gerade (vgl. das Fragment vom Zeus: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον ꝛc.) ſehr weſentlich iſt. Bernays meint, daß das Futurum κυβερνήσει unlogiſch wäre. Ganz im Gegentheil iſt (ſiehe oben p. 336. Anmerk.) das Futurum hier ganz beſonders expreſſiv und nothwendig. Es liegt in ihm der Begriff der Ewigkeit. Im Präſens iſt nicht das Futurum, wohl aber in dieſem ſchon das Präſens enthalten. Es iſt klar, daß, wenn die γνώμη alles immer leiten wird, ſie es auch ſtets geleitet hat und leitet. Die Nothwendigkeit des Futurums, ſei es eines zum Präſens hinzutretenden, oder von Heraklit kürzer ohne ausdrückliche Beifügung des Präſens geſetzten, erhellt aus § 26. von ſelbſt. Noch entſchiedener aber muß ich der Auffaſſung der γνώμη als „Intelligenz“ entgegentreten. Zufällig erwähnt auch gerade Bernays ib. p. 259 der εἱμαρμένη und nimmt einen Unterſchied zwiſchen γνώμη und εἱμαρμένη an („Die Δίκη alſo — iſt dem Zeus nur an die Seite geſetzt; die γνώμη dagegen ... mit dem Zeus verſchmolzen“). Jetzt wird nach der oben bezogenen

Digitized by Google

Eine dritte hier erläuternd in Betracht kommende Stelle, in der die γνώμη in ähnlich objectiver Weise auftritt und aus welcher sich dieser Gebrauch von γνώμη erklären kann, ist die bereits im zweiten Capitel näher

---

Stelle des Plutarch Bernays wohl selbst zugeben, daß die γνώμη und εἱμαρμένη identisch sind. Gerade von hieraus entwickelte sich der große sachliche Unterschied in unsrer Auffassung des Fragments: Die γνώμη ist nach uns nur, wie die εἱμαρμένη, strenge objective Nothwendigkeit. Das heraklitische Absolute ist nicht, wie Bernays meint, „Intelligenz", sondern nur erst ein „Intelligentes", nicht „Vernunft" (als für sich seiend), sondern erst ein objectiv „Vernünftiges"; es ist ein „Weises" (σοφόν), aber noch kein Wissen von sich selbst. Wer diese, wenn auch feine, Demarcationslinie einreißt, hebt damit das ganze Wesen der heraklitischen Philosophie auf, die es nicht über das objectiv-Vernünftige hinausbringt, deren Schranke eben darin besteht, dies Vernünftige noch nicht als eine sich selbst erfassende Vernunft (Intelligenz) aufzufassen. Wer diese Schranke aufhebt, der reißt jeden Unterschied zwischen dem σοφόν des Heraklit und dem νοῦς des Anaxagoras ein; ja wegen anderweitiger Bestimmungen würde das Princip Heraklits dann schon weit über den νοῦς des Anaxagoras hinausgehen. Die Bestimmung seines Princips als Weisen (τὸ σοφόν) ist die höchste Concentration, in welcher Heraklit gegen diese Schranke anstürmt — und sie doch noch bestehen läßt und nicht durchbricht. Wir haben uns hierüber häufig ausführlich explicirt und es genügt, darauf zurückzuverweisen. Bernays hat daher auch höchst Unrecht, in der plutarchischen Stelle (siehe oben p. 313.) ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπερ κυβερνᾶται das Participium zu tadeln, indem er sagt: „Weil γνώμη im späteren Griechisch nicht mehr die absolut gefaßte Intelligenz bedeutet, sondern nur die von Jemandem gehegte Ansicht und Gesinnung, greift Plutarch zu einem participialen Abstractum (τὸ φρονοῦν) und während der alte Epheser das Steuer unmittelbar der Intelligenz zuweist" ꝛc. Ganz im Gegentheil. Gerade das Neutrum φρονοῦν ist vorzüglich gut (nur daß mit Wytt. und Markl. für ὅπως man ὅτῳ lesen muß). Es ist ein Vernünftiges, welches bei Heraklit alles leitet und steuert, nicht eine Vernunft (i. e. sich selbst erfassende Intelligenz). Heraklit hat nur φρονοῦν gesagt oder φρόνιμον (cf. Pseudo-Origenes IX, 10: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον), wie er nur σοφόν gesagt hat, nicht σοφία. Der Unterschied ist durchaus nicht blos der des mehr oder weniger abstracten Ausdrucks, sondern der des Gedankens; es ist der Unterschied zwischen rein objectiver Vernünftigkeit und einem Wissen derselben von sich oder Vernunft. Es liegt nahe, von hier auf eine andre Behauptung von Bernays daselbst zu kommen. Es heißt bei Pseudo-Origenes IX, 9: Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου (wie Bernays richtig verbessert) ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι. So hat nämlich der Herausgeber statt πάντα εἰδέναι gesetzt. Bernays schützt letzteres und äußert: Nur dies „Eines weiß Alles" hat Heraklit geschrieben und nur dies hat er schreiben können ... Sobald er den Satz ἓν πάντα εἶναι ausgesprochen hätte, würde Heraklit aufgehört haben ein Heraklitiker zu sein, wäre er ein Eleate geworden, einer von denen, die eben mit diesem Einssein aller Dinge ... das All zum Stehen bringen". Es ist uns unbegreiflich,

Digitized by Google

betrachtete des Jamblich von den Dämonen, welche „in den Existenzen der Natur symbolisch den Rathschluß des beschließenden Gottes (*τὴν γνώμην τοῦ μέλλοντος θεοῦ*) darstellen", eine Stelle, über die wir auf die Erörterung p. 21 verweisen müssen [1]).

---

wie dieser tüchtige Forscher heraklitischer Lehre sich momentan zu dieser Aeußerung hinreißen lassen kann. Wie oft hören wir nicht durch die besten Zeugen, daß bei Heraklit *ἐκ ἑνὸς πάντα καὶ ἐκ πάντων ἕν*. Es ist dies eines der verbürgtesten und häufigsten Zeugnisse und sehr gut konnte also Heraklit sagen *ἓν πάντα εἶναι*. Nur daß dabei „*ἀμοιβῇ*", „durch Umwandlung" werde Eins aus Allem und Alles aus Einem, hinzuverstanden war. Immerhin ist dann alles Eines, wie ja in der That alles bei ihm Feuer ꝛc. in verschiedenen Graden ist (§§ 19 sqq.). Die Handschrift hat freilich *εἰδέναι*. Aber wenn man berücksichtigt, wie oft in den Handschriften aus *εἶναι εἰδέναι* geworden ist (vgl. z. B. oben p. 303), so beweist dies soviel wie gar nichts. Auch war es eher im Geiste der Abschreiber *ἓν πάντα εἰδέναι* aus *εἶναι* zu machen als umgekehrt. Da nun, wie Bernays selbst zugiebt, der Zusammenhang in dem Pseudo-Origenes das Bruchstück citirt, *ἓν πάντα εἶναι* erfordert, so sehen wir nicht ein, warum wir ihm ohne Noth, und dadurch einen vorzüglich echten heraklitischen Ausspruch verlierend, die Thorheit imputiren sollen, gegen seinen eigenen Zweck citirt zu haben. Wir ziehen also die Vermuthung des Herausgebers *ἓν πάντα εἶναι* bei weitem vor, zumal auch wegen des Zusammenhangs mit dem Logos, der immer als das auftritt, nach welchem Alles wird („*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*" sagt ein daselbst unmittelbar folgendes Bruchstück, vgl. § 28.). Aber für unmöglich halten wir diesmal die von Bernays gewollte Lesart nicht. Heraklit kann gesagt haben: Eins weiß Alles. Dies zeigt uns gerade eine von Bernays nicht angerufene Stelle des pseudo-hippokratischen Buchs de carnibus (s. § 18.). Von dem Gesetz, nach welchem jedes und alles Einzelne wird, und welches die Verwandlungen jedes Einzelnen bedingt, kann man auch sagen, daß es alles Seiende und Werdende weiß. Aber damit ist dem oben Gesagten noch durchaus nicht widersprochen. Dieses Gesetz weiß wieder nur das objective Sein als solches, oder das Einzelne, das aus ihm wird, aber noch durchaus nicht sich selbst. Es ist keine Intelligenz. Noch genauer gesagt, was aber erst im § 26. verständlich werden wird: die *γνώμη*, als die ganze kosmische Reihenfolge der Umwandlungen jedes Daseins während der Periode der kosmischen Generation in sich tragend, weiß, da in jeder Periode sich nur derselbe kosmische Kreislauf der Existenzen wiederholt, auch alles, was sich jemals in diesen kosmischen Kreisläufen zutragen und entwickeln wird. Sie ist so ein Wissen oder Innehaben des objectiven Seins, das ist, war und sein wird; ein Vorausbestimmtsein und Verhängniß desselben, aber niemals subjective Intelligenz, Fürsichsein, Wissen von sich. — In § 26. wird auch ganz entscheidend die obige Explication der *γνώμη* und ihre Identität mit der *εἱμαρμένη* sich bestätigen. Zeus selbst ist bei Heraklit nur objectiver Wandel ohne allen und jeden Persönlichkeitsbegriff.

1) Man vgl. endlich die heraklitisirende Stelle bei Epictet. Enchir. c. 31. T. III. p. 35. ed. Schw., wo er, nachdem er die Götter als die *διοικοῦντας τὰ*

Digitized by Google

Endlich sind hier noch zwei andere Fragmente Heraklits anzuführen, welche von unserem Bruchstück sowohl Licht empfangen, als ihm wechselseitig solches verleihen. Das erste dieser Fragmente ist das schon im zweiten Capitel näher erörterte und seitdem oft berührte Fragment bei Clemens (Strom. V. 14. p. 718. Pott.), welches hier jedoch seine Stelle finden muß, da erst hier unsere p. 26 sqq. gegebene Erläuterung ihre weitere Bestätigung empfangen kann: „*Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα*". „Das Eine Weise allein will nicht ausgesprochen werden und will ausgesprochen werden, der Name des Zeus".

Die genaue Vergleichung des vorigen Fragments aus Diog. mit diesem letzteren ist umsomehr geboten, als beide ausdrücklich das „*ἓν τὸ σοφὸν*" oder das heraklitische Absolute definiren, und also das, was sie von ihm prädiciren, in beiden Fragmenten gleichsam mit einander vertauscht werden können muß, um den wirklichen Sinn der Stellen zu offenbaren und zugleich die Probe für die Richtigkeit der Auffassung derselben zu liefern. Es ergiebt sich zunächst aus dieser Vergleichung die an ihrem Ort nach ihrem inneren Grunde als nothwendig nachgewiesene gänzliche Unterschiedslosigkeit und Identificirung des absoluten Wissens[1]) und des absoluten Gesetzes selber bei Heraklit. Denn das Einemal heißt es, das Eine Weise oder das Absolute sei das Wissen des Gesetzes (*ἐπίστασθαι τὴν γνώμην*), wie es das anderemal heißt, es sei der Name des Zeus, das göttliche Wesen selbst. Das Fragment bei Diog. zeigt, daß wir ein

---

Ὅλα erklärt hat, sagt, man müsse dem Geschehenden freiwillig folgen als dem „welches von der vortrefflichsten *γνώμη* vollbracht wird", „— *πᾶσι τοῖς γενομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις*" (zu dem *ἀρίστης* vgl. oben p. 102 sq.), wo Schweigh. mit Recht *γνώμη* durch consilium, Rathschluß, übersetzt.

1) Doch darf dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden werden. Das absolute Gesetz weiß auch alle Wandlungen, die es durchzumachen hat und die es in sich trägt. Darum ist es das Eine Weise, weiß Alles, und insofern nennen wir es oben: absolutes Wissen. Davon ist aber, wie eben in einer vorhergehenden Anmerkung bemerkt worden, jede subjective Auffassung dieses Absoluten als göttliche Einsicht, Plan ꝛc. wesentlich fern zu halten. Die gewiß merkwürdige Anschauung bei Heraklit ist vielmehr die, daß das Absolute als rein Objectives aufgefaßt wird, als Gesetz, *λόγος* ꝛc. und das Wissen eine diesem Objectiven selbst, und ohne es zu einem Subjectiven zu machen, zukommende selbst objective Eigenschaft ein Innehaben ist. (Darum bleibt es auch im Neutrum, „das Weise", stehen). Es ist bei ihm totale Identification des Objectiven und Subjectiven vorhanden, d. h. aber eben der Begriff des Subjectiven ist bei ihm noch gar nicht da. Es wird dies später noch deutlicher werden.

Digitized by Google

Recht hatten, p. 26 sq. das „Eine Weise", welches in dem Fragment bei Clemens „allein ausgesprochen werden will und auch nicht" als das absolute, Alles durchdringende und regierende Gesetz (des Gegensatzes) zu erklären, als welches es in dem Fragment bei Diog. ausdrücklich definirt wird. Scheint es für diese Auffassung des Fragments bei Clemens eine Schwierigkeit zu bilden, daß daselbst das Eine Weise als „Name des Zeus" geschildert wird, so ist schon hier der Ort, auch jeden Anschein dieser Schwierigkeit zu beseitigen und den Nachweis zu führen, daß der „Name des Zeus", selbst ohne den appositionellen Zusatz „das Eine Weise", bei Heraklit dennoch nichts anderes bedeuten würde, als den *λόγον διὰ παντὸς διήκοντα*, das Alles durchwaltende Gesetz des Gegensatzes selbst[1]). — Zunächst müssen wir hiefür darauf aufmerksam machen, daß überhaupt, was in der Untersuchung über die Sprachphilosophie Heraklits seine nähere Begründung und Nachweisung finden wird, der Name eines Dinges bei Heraklit das ist, worin sich ihm das Wesen desselben offenbart, und deshalb von ihm als gleichbedeutend mit diesem gebraucht werden kann. So sagt er in einem andern Fragmente[2]) „*Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν*" κτλ., „sie würden den Namen der Dike nicht kennen" (nämlich die Menschen), wo also doch offenbar gemeint ist, sie würden das Wesen der Gerechtigkeit nicht kennen.

Aber die specielle Identität des „Namens des Zeus" und des die Welt durchdringenden Gesetzes oder Logos empfängt ihren evidenten Nachweis durch Berichte über die Lehre der Orphiker, welche zugleich eine neue Bestätigung dessen liefern, was wir über das Verhältniß Heraklits zu den orphischen Dogmen und Anschauungen gesagt haben. So heißt es bei Proclus (Comm. in Alcib. I. p. 150. ed. Creuzer.) „*Τὰ γὰρ ἄῤῥητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν*" κτλ., „denn die unaussprechlichen Namen der Götter füllten das gesammte Weltall aus, wie die Theurgen sagen". Und ebenso, ja sich noch genauer in wörtlicher Hinsicht an den *λόγος διὰ παντὸς διήκων* anschließend, wird uns bei Jamblichos (de Myster. c. V. p. 61.) gesagt, Hermes habe gelehrt, der Name Gottes bedeute Das, was die ganze Welt durchdringt (*τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*[3]).

---

1) Vgl. hierüber noch in dem folgenden §: der *λόγος* als Wort.

2) Clemens Al. Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 568. Pott.

3) Vgl. noch Procl. in Cratyl. p. 23 u. 70. u. Wyttenb. ad Plut. de Is. p. 179 sqq.

Digitized by Google

So gebrauchte Heraklit also auch hier wieder theils orphisches, theils wie wir bald sehen werden, orientalisch-religiöses Material zum Substrat der Darstellung seines speculativen Begriffs. Gilt in der religiösen Vorstellung der Name Gottes als das die Welt Befruchtende und Durchdringende, so wird dies bei Heraklit zur Darstellungsform, in welcher er seinen speculativen Gedanken von der Einheit des Sein und Nichtsein als das absolute Gesetz ausspricht, das Alles durchdringt und beherrscht. Jene mystische Unaussprechlichkeit selbst des Namens Gottes (τὰ ἄῤῥητα ὀνόματα) — und man erinnert sich, daß diese Anschauung im Lauf der Zeit eine ganze Literatur entwickelt hat — wurde ihm zu einem geeigneten Symbol, um die gegensätzliche Natur des speculativen Begriffes darin auszudrücken. Indem er sich dieses Dogmas von der Unaussprechlichkeit bemächtigt, und dasselbe scharf zuspitzt, — den Namen Gottes als das bezeichnend, was allein (μοῦνον) nicht ausgesprochen werden will, — und indem er andrerseits aber nun hinzufügt, daß er zugleich es auch sei, der allein ausgesprochen werden wolle, schildert er auf das Tiefste die ihm unsagbare Natur des Speculativen, die Natur des Gedankens der Negativität, welche einerseits in der Benennung jedes Einzelnen, da dieses nur in ihr sein Sein hat, ausgesprochen wird, und welche ebenso andrerseits als das absolute Hinaus über jede Bestimmtheit und jedes unmittelbare Dasein in keinen sinnlichen Laut zusammengefaßt, in keiner, weil immer mit Bestimmtheit und Unmittelbarkeit behafteten, Form in ihrer Allgemeinheit herausgerungen und erschöpft werden kann.

Ist diese Auffassung des Fragmentes bei Clemens über jeden Zweifel erhoben, so ist damit auch dargethan, daß in dem Fragmente des Diog. die γνώμη in demselben objectiven Sinne zu fassen ist und dasselbe bedeutet, wie in jenem Fragmente der Name des Zeus, so daß was von beiden prädicirt ist, mit einander vertauscht werden könnte, ohne den Sinn Heraklits zu alteriren.

Ist ihm hiernach die γνώμη das das Dasein durchwaltende Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes, ist sie ihm dasjenige, was „allein ausgesprochen werden nicht will und auch will", so ist damit auch bewiesen, daß — wovon wir den innern Grund und die Nothwendigkeit im zweiten und dritten Capitel der Einleitung zu zeigen versuchten — die Ungenügendheit der Formen, in denen er sein absolutes Princip darzustellen suchte, und die Unmöglichkeit dasselbe in seiner reinen und adäquaten Allgemeinheit herauszuringen, ihm selbst zum Bewußtsein gekommen war, und so in dem Triebe hinauszugehen über das Ungenügende einer jeden

Digitized by Google

ſolchen ſinnlichen (weil unmittelbaren) Form ſeines Abſoluten für den rein allgemeinen Gedankeninhalt deſſelben, die unendliche Vielheit und Abwechslung dieſer Formen erzeugte.

In demſelben Verhältniß der gegenſeitigen Beleuchtung, in welchem die beiden Fragmente bei Diog. und Clemens untereinander ſtehen, ſteht endlich noch ein anderes Fragment zu ihnen, ein dritter Ausſpruch Heraklits über daſſelbe „Eine Weiſe", welcher uns von Stobäus (Serm. III. p. 48. I. p. 100. ed. Gaisf.) aufbewahrt worden iſt: „*Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν (ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον) ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*". „Wie vieler Reden ich auch vernommen habe, Keiner gelangt dazu zu erkennen, daß das Weiſe das von Allem (d. h. von allem Seienden) Getrennte iſt".

Zunächſt ein Wort über den Text. Schleiermacher hat bereits mindeſtens gegen den Ort, welchen die Worte *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* einnehmen, ohne denſelben übrigens eine andere Stellung zuweiſen zu können, Bedenken erhoben, wenn er auch noch (p. 348) zugeben zu müſſen glaubt, daß dieſe Worte „doch ſchwerlich ganz falſch ſein können". Die Gaisford'ſche Ausgabe des Stobäus hat ſie dagegen, und zwar auf Grund von Handſchriften, gänzlich fortgelaſſen. Wenn H. Ritter (p. 71) aber gegen eine von Schow vorgeſchlagene, zwar auch nicht ganz richtige Emendation, bei der aber doch mindeſtens das *ἢ γὰρ θηρίον* fortfallen ſollte, bemerkt, die Stelle werde dadurch zu leicht und überdies ſei „der Gegenſatz zwiſchen *θεός* und *θηρίον* ganz heraklitiſch", ſo nöthigt uns das zu der Erwiderung, daß, was die zu große Leichtigkeit der Stelle anbetrifft, H. Ritter ihr dieſelbe nicht hätte zum Vorwurf zu machen brauchen, da er ſie, wie ſeine Ueberſetzung [1]) und Erklärung zeigt, mit und ohne jenen Beiſatz gründlich mißverſteht. Anlangend aber jenen Gegenſatz zwiſchen *θεὸς* und *θηρίον*, ſo müſſen wir den angeblich ganz heraklitiſchen Charakter deſſelben entſchieden in Abrede ſtellen. Der Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch iſt ganz heraklitiſch; ein Gegenſatz zwiſchen Menſch und Thier würde es gleichfalls ſein können. Aber der Gegenſatz zwiſchen Gott und Thier iſt durchaus nicht heraklitiſch und kann es auch, weil er mindeſtens im heraklitiſchen Sinne ein mit einander nichts zu ſchaffen habender, durch den Gedanken

1) Sie lautet: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner gelangt ſoweit, daß er erkennt, denn entweder iſt er ein Gott oder Thier, weil die Weisheit entfernt iſt von Allen (Menſchen)!!

Digitized by Google

nicht vermittelter Gegensatz wäre, nicht sein. Wenigstens wird man keine Stelle nachweisen können, aus welcher das Vorkommen dieser Antithese bei Heraklit sich ergäbe, oder auch nur wahrscheinlich würde.

Aber auch abgesehen hiervon könnte jedenfalls jener Gegensatz in diesem Fragmente unmöglich an seinem Orte sein*). Denn gewiß wäre es eine der unglücklichsten Behauptungen und das größte Unrecht, das man dem Ephesier anthun könnte, anzunehmen, daß Heraklit von seinem Absoluten — denn von nichts anderem handelt die Stelle, nichts anderes bedeutet jenes „Weise" — habe sagen können, daß es möglicherweise auch ein Thier (!) sein könne. Vielmehr war Heraklit dieses Weise nur Gott und jede irgendwie hingestellte Alternative, sowie es sich von diesem Absoluten handelt, schlechthin unmöglich. — Wenn daher bereits Gaisford mit großem Rechte und auf handschriftlichem Grunde, wie bereits bemerkt, jenen ganzen Beisatz ἢ γὰρ θεὸς ἢ γὰρ θηρίον als unechte Zuthat fortläßt, so kann man selbst und mit vielleicht nicht geringer Wahrscheinlichkeit, den Ursprung jenes sinnlosen und das ganze Bruchstück verderbenden Glossems angeben. Einige Handschriften haben nämlich die incriminirten Worte nur am Rande. Nun erinnere man sich, was Aristoteles (Polit. I, 2. p. 1253. B.) vom Staate sagt, wie er auf der menschlichen Gemeinschaft (κοινωνία) beruhe und darauf, daß der Einzelne für sich getrennt (χωρισθείς) sich nicht genüge; wie aber derjenige, der eine Gemeinsamkeit entweder nicht eingehen könne, oder sich selbst genügend nicht einzugehen brauche, kein Glied der menschlichen Gesellschaft sei, so daß er „entweder ein Thier oder ein Gott" sein müsse „ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐταρκείαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός".

Offenbar hat nun irgend ein gelehrt sein wollender Abschreiber diese aristotelische Stelle im Kopfe, bei jenem äußerlich in der That lebhaft an sie erinnernden heraklitischen Bruchstück von dem Weisen, das von Allem getrennt sei, gar gelehrt und erläuternd — wie auch das γάρ bestätigt — das aristotelische Dictum am Rande hinzugefügt, um so zu zeigen, was dieses „von allem Getrennte" allein sein könne, und so ist diese Interpre-

*) Mit sicherem Tact erklärt daher auch Zeller p. 451, 1. das ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον für unecht. Wenn er aber im Text das Fragment so wiedergeben zu wollen scheint: „Wo unser Philosoph hinblickt, nirgends findet er wahre Erkenntniß", so ist der concrete Sinn des Bruchstücks hierin ebensowenig zur Anerkennung gelangt.

Digitized by Google

tation dann für einen Theil des Textes genommen und in diesen übertragen worden.

Wenden wir uns jetzt zu der näheren Interpretation des Bruchstücks, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Schleiermacher zwar richtig übersetzt „wie das Weise von allem abgesondert ist", in seiner Erklärung dagegen ganz denselben Irrthum, wie nach ihm Ritter begeht, das Weise subjectiv als „das wahre Erkennen" aufzufassen, so daß dies Fragment nach ihm besagen soll, wie „das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθή*, das Wissen um vielerlei Einzelnes als solches ist". Das „Weise" ist dem Ephesier vielmehr das Object der Philosophie und des Wissens; nicht sowohl die subjective Erkenntniß, sondern der absolute Gegenstand des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst, welches die menschliche Weisheit nur zu erfassen strebt und welches ihm eben jenes die Welt regierende speculative Gesetz des Gegensatzes war. Daß das „*τὸ σοφὸν*" auch hier nur dieses Höchste und Objective bezeichnet, ist schon durch die vorigen beiden Fragmente bei Diogenes und bei Clemens vollkommen gewiß, wird aber endlich zum Ueberfluß durch das Fragment selbst bewiesen, in dem es sagt, daß es *πάντων κεχωρισμένον*, von Allem (Existirenden) abgesondert sei. Denn das wird uns auch sonst als das Wesen des heraklitischen Absoluten angegeben. So z. B. in einer Stelle des platonischen Kratylus, welche auch über den Sinn des *πάντων κεχωρισμένον* guten Aufschluß giebt. Hier nämlich, wo Plato die Heraklitiker darüber streiten läßt, was denn ihr Grundprincip, das durch Alles hindurchgehende Gerechte eigentlich sei, und nun der eine Heraklitiker sagt, es sei die Sonne, der andere, es sei das Feuer, der dritte, das Warme im Feuer, läßt er den letzten, welcher die anderen alle auslachend es als dasselbe, was die Vernunft des Anaxagoras sei, erklärt, dies also beweisen: „*αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*" [1]) „denn diese sei, sagt er, alleinherrschend, und mit nichts anderem (Simlichem) vermischt ordne sie alles, indem sie durch alles hindurchgeht". Es ist klar, daß diese Beschreibung, welche den Grund dafür enthält, daß und warum das heraklitische Gerechte mit der Vernunft des Anaxagoras identisch sei, nicht nur auf diese, sondern ebensosehr auch auf das Grundprincip des Ephesiers und das, was dieser von demselben prädicirt hat, passen muß, ohne was sie ja gar nicht zu dem Beweise taugen würde,

1) Cratyl. p. 413. C. p. 138. Stallb.

Digitized by Google

den der Heraklitiker durch sie führen will, und was übrigens durch die Worte selbst, zumal die letzten (*κοσμ. τ. πραγμ. διὰ παντ. ἰόντα*) — denn diese sind ja eine stereotype Formel und Beschreibung für das heraklitische Princip — unzweifelhaft bewiesen ist.

Wie es daher in Heraklits eigenem Fragment heißt: *πάντων κεχωρισμένον*, so wird hier von seinem Absoluten ganz ebenso ausgesagt, es sei *οὐδενὶ μεμιγμένον*, Worte, die nunmehr über die wirkliche Bedeutung jenes *πάντων κεχωρισμένον* keinen Zweifel länger lassen. Daß „von Allem getrennt" und „mit Nichts vermischt" nur ganz dasselbe besagen, liegt auf der Hand. Dies „mit Nichts vermischt" heißt aber nichts anderes, als es sei jenes alleinherrschende Wesen und Princip mit nichts Sinnlichem (nichts Anderem, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Plato sich ausdrückt), mit nichts Seiendem und Einzelnem vermischt — und wie hätte es denn dieses auch sein dürfen? Denn als das durch Alles Hindurchgehende mußte es zwar in Allem, aber auch das über Alles, als Einzelnes, Hinausgehende sein. Mit irgend welcher sinnlichen Existenz vermischt, wäre es auch an diese gebunden gewesen und hätte nicht mehr das durch Alles Hindurchgehende sein können. Das *πάντων κεχωρισμένον* läßt sich also wie das *οὐδενὶ μεμιγμένον* dem Sinne nach übersetzen: das allem Dasein als solchem, aller Sinnlichkeit Enthobene. So bestätigt es auch von neuem, warum dieses Weise allein ausgesprochen werden will und nicht. Eben weil es *πάντων κεχωρισμένον* ist, ist es dem Heraklit das, was nicht ausgesprochen werden will. Denn wie ließe sich das, dessen Wesen gerade darin besteht, allem Dasein und aller Einzelheit absolut entnommen zu sein, in die Bestimmtheit des Namens fassen, ohne dadurch die Form eines Bestimmten, Seienden und Einzelnen angenommen zu haben und dadurch sich selbst ungleich geworden, gleichsam degradirt zu sein?

Fassen wir jetzt nach diesen Vorausschickungen das Fragment des Ephesiers bei Stobäus in seiner Totalität ins Auge, so ergiebt sich, daß dasselbe nichts geringeres enthält als das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie, das auf uns gekommen ist, oder vielmehr das je geschrieben worden sein dürfte! Heraklit giebt nämlich in diesem Fragmente auf eine ebenso gedankenvolle und bedeutsame als tief richtige Weise den Punkt an, der ihn von allen seinen Vorgängern trennt, die Differenz, durch welche er sich von sämmtlichen früheren Philosophen unterscheidet. Das Fragment ist deshalb eins der interessantesten von allen die uns aufbewahrt worden, weil es zeigt, welch

Digitized by Google

tiefes Verſtändniß ſeines Princips und des wahrhaften gedankenmäßigen Unterſchiedes, der ihn von ſeinen Vorgängern abtrennt, dem Epheſier beiwohnte. Heraklits Princip war, wie zur Genüge nachgewieſen, der Gedanke der Negativität. Er hatte zum erſtenmal das Abſolute als die allem wirklichen ſinnlichen Sein transcendente Idee des Proceſſes des Negativen erfaßt, und nur weil er ſie noch in der Form der objectiven Negativität feſthielt, konnte er noch nicht dazu gelangen, ſie als das auszuſprechen, was ſie bereits an ſich war, als reinen logiſchen Begriff. Von dieſem Standpunkt aus wendet ſich nun Heraklit zu einer Kritik ſeiner Vorgänger zurück. Man weiß aus Diog. L., der darüber Bruchſtücke aufführt, die uns noch ſpäter begegnen werden, daß er viele derſelben namentlich erwähnt und beurtheilt, die meiſten, wie Pythagoras ꝛc., in harter und ſchonungsloſer Weiſe getadelt, nur ſehr wenigen ein ſehr zurückhaltendes und eingeſchränktes Lob ertheilt hat, das ſich auch nur auf Einzelheiten bezogen haben kann; denn von allen jenen Vorgängern trennte ihn, wie unſer Fragment ſelbſt ausſpricht, die Gedankenkluft, daß jene ſämmtlich das Abſolute als Sein auffaßten und im Sein ſuchten. Dies iſt in der That der gemeinſchaftliche Zug aller vorheraklitiſchen Philoſophen. Dem Thales war das Abſolute das Waſſer, andern älteſten Joniern eine andere ſinnliche Beſtimmtheit; den Pythagoräern war es die Zahl, d. h. die erſte Mitte zwiſchen Unſinnlichem und Sinnlichem oder richtiger das unſinnliche Sinnliche ſelbſt, denn die Zahl iſt das ſinnliche Daſein, welches ſchon von der Beſtimmtheit der ſinnlichen Eigenſchaft gereinigt und gegen ſie gleichgültig iſt, aber, als Größe, immer an den Begriff des ſinnlichen Seins gebunden bleibt; den Eleaten, von denen Heraklit jedenfalls den Xenophanes, den er auch tadelnd erwähnt, erlebte, war es bereits das reine Sein; d. h. ſchon das allgemeine unwirkliche Sein, der Gedanke und die Kategorie des Seins ſelbſt. Aber immerhin war es eben noch der Gedanke des Seins.

Heraklit dagegen erfaßte zum erſtenmale den Gedanken des Negativen und ſeiner beſtändig ſich in ihr Gegentheil umſchlagenden und dadurch verwirklichenden, in ihrer Verwirklichung ſelbſt ſich aber ebenſo wieder in ihr Gegentheil aufhebenden Bewegung. Sein Abſolutes iſt das allem Daſein transcendente und es aufhebende Geſetz dieſes Proceſſes. Das Sein ſelbſt iſt ihm zum Schein und zum bloßen perennirenden Daſein **des Nichtſeins** geworden, wie es deshalb auch nur die Bewegung iſt, ſich ſelbſt in dies ſein Gegentheil, mit dem es an ſich identiſch, wieder aufzuheben. Und deshalb giebt, zurückſehend auf ſeine Vorgänger, Heraklit ſelbſt ſo trefflich und ſo tief den epochemachenden Ge-

Digitized by Google

danken, der ihn von allen dieſen unterſcheidet und mit welchem die Philoſophie auf einen neuen Standpunkt rückt, in jenem Fragmente an, welches frei, aber doch ganz ſinngetreu überſetzt, etwa lauten würde: „Wie vieler Reden ich auch gehört, keiner gelangt dahin zu erkennen, daß das Abſolute (das Weiſe) allem ſinnlichen Daſein enthoben, daß es das Negative iſt".

Digitized by Google

§ 16. Die Δίκη. Das perſiſche Darſtellungsſubſtrat. Der λόγος als Wort (Verbum).

Es iſt daher nur conſequent, wenn Heraklit dies ſein Princip (der Negativität) als Δίκη, als die Gerechtigkeit, aber im kosmiſchen Sinne, ausgeſprochen hat. Dieſe Dike iſt nichts anderes als ſeiende Negativität; ſie iſt die Aufhebung des einzelnen ſinnlichen Daſeins, das auf ſich beruhen und ſich erhalten will. So wahrt ſie das allgemeine Geſetz gegen das Fürſichſein der einzelnen Exiſtenz, oder mit andern Worten, ſie iſt ſelbſt dieſes allgemeine Geſetz, der ſich durch Alles hindurchziehende Logos, nach ſeiner negativen Seite hin gegen die Einzelexiſtenz ausgeſprochen. Der Untergang des Einzelnen gerade iſt die göttliche Gerechtigkeit. Schon Anaximander hatte in der Stelle, welche wir am Anfang des dritten Capitels zum Ausgangspunkt für die Entwickelung der heraklitiſchen Philoſophie nahmen, das einzelne Daſein als ἀδικία ausgeſprochen; er aber deshalb, weil es anderes Einzelnes aus ſich ausſchließt, d. h. mit der Negation behaftet iſt. Eng hiermit zuſammenhängend und doch auch wieder in ganz entgegengeſetzter Weiſe hatte laut einer bereits früher (p. 139 sq.) betrachteten Stelle des Plutarch[1]) nach Heraklit die Natur ſelbſt aus der ἀδικία ihr Daſein, weil in ihr das Unſterbliche (der Proceß) mit dem Sterblichen (in dem jener ſich wirkliches Daſein giebt und ſo zum Einzelnen und Seienden wird) ſich eint. Die heraklitiſche Nothwendigkeit oder ſein ſich durch Alles hindurchziehender Logos enthält daher weſentlich beide Seiten in Beziehung auf das Einzelne in ſich, ſowohl die poſitive nach der ſie daſſelbe ſetzt, als die negative, nach der ſie es aufhebt. Nur deshalb, weil es ebenſoſehr zugleich das Setzen als das Aufheben des Einzelnen iſt, iſt das heraklitiſche Princip die Idee des Werdens. Beide Seiten hatte bereits der obige Bericht des Stobäus (p. 325. 329.) über das was die hera-

1) Terrestr. an aquat. p. 913. Wytt. — — ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν (τὴν φύσιν) ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν.

Digitized by Google

klitiſche εἱμαρμένη oder reſp. der λόγος διὰ παντὸς δεήκων geweſen ſei, ſehr deutlich hervortreten laſſen. Sie iſt, wie Stobäus ſagt, „der Saamen der Entſtehung des Alls — (alſo das, was das Einzelne ſetzt, der Grund ſeines Daſeins) und das Maaß der zugeordneten Zeit", alſo zugleich die grenzenſetzende und aufhebende Macht über dieſes Einzelne.

Nach dieſer ſeiner negativen Richtung gegen das Einzelne hin iſt das heraklitiſche Abſolute die grenzenſetzende Dike und erſcheint ſo in noch erhaltenen Fragmenten des Epheſiers, zunächſt in einem Fragmente bei Plutarch [1]), wo ſie mit der Function betraut iſt, jedes fürſichſeinwollende Einzelne, ſelbſt das relativ Vollkommenſte, auf ſein Maaß zurückzuführen: „Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μὴ Ἐρινύες μὲν, Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν". „Die Sonne wird nicht überſchreiten ihr Maaß; wenn aber ja, ſo werden ſie finden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike". Die rächenden negativen Mächte, die Erinnyen, erſcheinen hier als die Dienerinnen dieſer kosmiſchen Dike oder Nothwendigkeit, und als Vollſtreckerinnen ihrer Beſchlüſſe, alſo gleichfalls in kosmiſcher Auffaſſung, ganz ähnlich, wie ſie im 70. orphiſchen Hymnus genannt werden „Beiſteherinnen der Nothwendigkeit" (ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ) und im 69. Hymnus „zujauchzend den Nothwendigkeiten" (ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις), woſelbſt ſie auch „ὄμμα Δίκης" das „Auge der Dike" heißen (cf. Hymnus Orph. LXII).

Daſſelbe Fragment theilt uns Plutarch noch einmal in indirecter Anführung und mit einer höchſt intereſſanten Abweichung mit [2]): „ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσηκόντας ὅρους· εἰ δὲ μὴ, γλῶττας μὲν, Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν", „die Sonne werde nicht überſchreiten die ihr zukommenden Grenzen; wenn aber ja, ſo werden ſie finden die Zungen, die Dienerinnen der Dike"! — Es muß wirklich dem Zufall Dank gewußt werden, daß er uns dies Fragment auch in dieſer Lesart aufbewahrt hat. Denn es erweiſt daſſelbe mit zwingender Gewalt jenes Verhältniß Heraklits zu den orientaliſchen, orphiſchen und helleniſchen Religionsdogmen, welches wir im zweiten Capitel entwickelt und ſeitdem ſchon ſo häufig belegt haben: daß Heraklit nämlich ſeinen reinen Gedanken in der ſinnlichen Form dieſer religiöſen Namen und Lehren beziehungsvoll ausgeſprochen habe. Im gegenwärtigen Fragmente aber liegt dieſe Bezugnahme auf perſiſche, reſp. babyloniſch-magiſche Lehre und Ritual, auf eclatante Weiſe zu Tage, und der Be-

1) De exilio p. 604. p. 434. Wytt.
2) De Is. et Os. p. 370. D. p. 517. Wytt.

Digitized by Google

weis dieſer Bezugnahme — d. h. einer directen und bewußten Beziehung und alſo eines hiſtoriſchen Zuſammenhangs Heraklits mit perſiſchen Religionslehren — läßt ſich jetzt mit einer ſinnfälligen, jeden Widerſpruch ausſchließenden Evidenz führen.

Man hat durch übereilte Conjecturen das ſchlechthin unverſtändliche Wort *γλώττας* in unſerem Fragmente wegſchaffen und in *Λύσσας* verwandeln wollen*). Schleiermacher aber, der doch ſonſt ſelten um eine Conjectur verlegen war, äußert ſich mit ſeinem bewährten Tact in anerkennenswerther Weiſe über unſer Fragment (p. 394): „— — wo ich freilich keineswegs verſtehe, wie aus den Erinnyen *γλῶτται* geworden ſind, aber doch gegen jede vorwitzige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle ſein kann".

Um aber zu verſtehen, was Heraklit hier mit den *γλῶτται* gewollt habe, iſt es blos erforderlich, den Blick auf eine Stelle des Philoſtratus (vit. Apoll. I, 25. p. 34. ed. Olear.) zu werfen. Philoſtratus erzählt uns daſelbſt von dem Gemach des Königs zu Babylon, in welchem er Recht ſprach: „*δικάζει μὲν ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα· χρυσαῖ δὲ ἴυγγες ἀποκρέμανται τοῦ ὀρύφου τέτταρες τὴν Ἀδραστείαν αὐτῷ παρεγγυῶσαι καὶ τὸ μὴ ὑπὲρ τοὺς ἀνθρώπους αἴρεσθαι· ταύτας οἱ μάγοι αὐτοί φασιν ἁρμόττεσθαι, φοιτῶντες ἐς τὰ βασίλεια· καλοῦσι δὲ αὐτὰς θεῶν γλώσσας*".

Jetzt iſt die Sache ſo klar, daß es unmöglich iſt, etwas Weiteres hinzufügen zu wollen! Es handelte ſich ja eben darum zu wiſſen, was die „Zungen" in unſerem Fragmente wollen und bedeuten, wie ſie Dienerinnen der Dike genannt werden und die Stelle der Erinnyen in jener andern Lesart des Fragments einnehmen können. Alle dieſe Fragen beantwortet die Stelle des Philoſtratus mit Einem Worte. Nach babyloniſch-magiſchem Ritus, lehrt uns Philoſtratus, hingen in Babylon in dem Gemache des Königs, wo er zu Gericht ſaß, vier goldene Iyngen (Vögel, die bekanntlich auch in anderer Hinſicht magiſche Beziehungen im Alterthum hatten) von der Decke herunter. Die Function dieſer Vögel in der Religionslehre der Magier iſt nun ganz dieſelbe, wie die der Erinnyen in der erſten Lesart unſeres Fragments. Sie ſollen dem König die unentfliehbare Ge-

*) Oder wie Bernays in ſeiner Diſſertation mit der Vermuthung helfen wollen, daß *γλῶσσαι* aus einer Randbemerkung entſtanden, aus dem von Plutarch kurz vorher erwähnten Symbol: *γλῶσσα τύχη γλῶσσα δαίμων* in den Text übergegangen ſei, — eine Vermuthung, welche ſich jetzt durch das oben Folgende gleichfalls von ſelbſt erledigt.

Digitized by Google

rechtigkeit, die Dike-Adraſtea beſtändig in Erinnerung bringen und ihn warnen, „daß er ſich nicht über die Menſchen überhebe“, nicht das Maaß überſchreite. — Sie ſind alſo in der That im eigentlichſten Sinne Dienerinnen der Dike! Dieſe Vögel [1]) ſtehen unter der unmittelbaren Obhut und Aufſicht der Magier ſelbſt und der prieſterliche Name, den ſie dieſen Jungen geben, iſt: Zungen! „Sie nennen ſie aber Zungen der Götter“. — Es ſind alſo in der That die γλῶτται in der zweiten Lesart des Fragments ganz und gar dem Gedanken nach mit den Erinnyen identiſch. Sie ſind Dienerinnen der Dike. Sie ſtehen zu dieſer in der magiſchen Prieſterlehre in demſelben Verhältniß, in welchem nach orphiſcher Anſchauung die Erinnyen zu ihr ſtehen. — Weil aber auch die Lesart Ἐριννύες echt ſein muß, woran niemand zweifeln wird, ſo muß, wie übrigens auch durch die Abweichung von μέτρα und προσήκοντας ὅρους beſtätigt wird, die man ſchwerlich auf Plutarch ſchieben wollen darf, dies Fragment in den beiden verſchiedenen Lesarten, in denen es ſich vorfindet, an zwei verſchiedenen und räumlich getrennten Stellen des heraklitiſchen Werkes geſtanden haben, wie wir eine ſolche, ja auch bereits von Schleiermacher in mehreren Fällen angenommene, Wiederholung ſeiner Dicta ſchon bei ſeinen Ausſprüchen über den Fluß, die trockene Seele ꝛc. nachgewieſen haben, und dieſe noch einen gewiſſen Nachklang des gnomiſchen Charakters an ſich tragende Manier der Wiederholung einzelner Sentenzen für Heraklit bezeichnend iſt. — Der Gedanke unſeres Fragmentes iſt in beiden Stellen ganz derſelbe. Aber als Kleid dieſes Gedankens hat Heraklit, einer ſolchen Darſtellungsform überhaupt bedürfend und für die Beſtimmtheit derſelben gleichgültig, das einemal die Geſtalten orphiſchen, das anderemal die Symbole und Namen des magiſchen Cultus ergriffen, ganz in der Weiſe, wie wir dies im zweiten Capitel entwickelt haben.

So poſitiv und trocken wie diesmal wird ſich ein Beweis in ſolchen Materien gewiß nur äußerſt ſelten führen laſſen! Iſt aber in einem Punkte und in einer Stelle ſolche directe und bewußte Beziehung auf orientaliſche Religionslehren einmal dargethan, ſo kommt das dann natürlich auch andern Stellen zu Hülfe, wo der Beweis nicht weniger vorhanden, aber doch complicirterer oder vielmehr mehr geiſtiger und darum nicht ſo ſinnfälliger Natur iſt. Unſer Fragment hat deshalb ſogar eine über Heraklit ſelbſt noch hinausgehende und weit allgemeinere Wichtigkeit.

---

1) Man ſehe über den allgemeinen Gebrauch derſelben im perſiſch-magiſchen Religionsſyſteme Kleuker Anhang zum Zendaveſta Bd. II. Th. 1. p. 104.

Digitized by Google

Der historische Zusammenhang zwischen den ältesten ionischen Philosophen und den orientalischen Religionslehren, den so viele Forscher noch immer als bloße träumerische Conjectur hinzustellen und abzuläugnen bemüht sind, und dies bisher deshalb zur Noth noch konnten, weil die Beweise desselben nur allgemeiner Natur waren, ist durch unser Fragment zum erstenmal in historischer und positiv-trockener Weise bewiesen, und es fällt daher von hier aus endlich ein helles und gewisses Licht auf die Acten und Differenzpunkte jenes großen Streites. Es wird hiernach in der That keinem Zweifel unterliegen können, daß jene ionischen Philosophen (in gewisser Hinsicht ganz analog dem Entwicklungsgange und der Bedeutung des hellenischen Geistes überhaupt) von dem gegebenen geistigen Material des Orientes ausgingen, daß sie durch die Schule orientalischer Religionsweisheit (worunter wir aber durchaus keine angebliche „Urweisheit" oder traditionelle Reste derselben, sondern nur die immer noch in die Form von sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen gehüllten Selbsterkenntnisse seines eigenen Wesens verstehen, welche der in der Religion über sich selbst sinnende und sich in sein eigenes Wesen vertiefende menschliche Geist allmählig in den orientalischen Religionen in aufsteigender Linie bereits zu Tage gefördert hatte) hindurchgingen; daß sie wahrheits- und erkenntnißsüchtig sich zunächst auf diese durch den Schein von höherer und geheimerer Weisheit mächtig reizenden Religionslehren zurückwandten und sie zum Ferment ihrer Bildung machten. Welche Stellung dann bei den einzelnen Philosophen dieses Bildungsferment zu ihrer Philosophie einnahm, inwiefern jeder zu dem speculativen Inhalt jener religiösen Vorstellungen durch eigenes Erkennen durchdrang oder über sie hinausging oder endlich sich bei jenen religiösen Vorstellungen als solchen im Wesentlichen beruhigte und nur im selben Geiste fortsann, — dies sich verschieden gestaltende Verhältniß muß bei jedem Philosophen besonders untersucht und dargestellt werden. Bei Heraklit ist, wie gezeigt, dies Verhältniß das, daß ihm jenes religiöse Material zur Darstellungsform und Symbol seines philosophisch-freien, ureigenen und selbst producirten Gedankens herabsank. — Dies Verhältniß empfängt eine neue Aufklärung, resp. einen neuen Beleg, wenn wir, was unseres Fragmentes wegen hier ohnehin am Orte ist, einen kurzen Blick werfen auf den sonstigen Zusammenhang, der sich bei Heraklit mit persischer Religionsweisheit bekundet. — Wenn Heraklit den Krieg als König und Vater aller Dinge ausspricht und Alles nur durch den Gegensatz und dessen Einheit bestehen läßt, und dies so sehr der Grundgedanke seines Systems ist, daß seine ganze Philosophie die Philosophie des Gegensatzes genannt werden

Digitized by Google

könnte, so ist zumal jetzt nach dem Nachweis directer Kenntniß magischer Lehre Seitens Heraklits, den uns jenes Fragment geführt hat, auch für diesen Grundgedanken die Parallele mit dem persisch-magischen Religionssysteme unabweisbar; auch dieses unterscheidet sich bekanntlich von den andern Religionen des Orients gerade durch jenen principiellen Dualismus, durch die Theorie von dem Gegensatz der beiden Principien Ormuzd und Ahriman und ihrem beständigen Kampf miteinander, welche dem gesammten magischen Religionsgebäude so sehr zu Grunde liegt, daß wie die heraklitische Philosophie die philosophische, so jene ganze Religionslehre nichts Anderes als die religiöse Durchführung des Gedankens des Gegensatzes ist. Das Allgemeine dieses Zusammenhanges ist bereits Creuzer (s. Symbol. u. Mythol. 3te Ausg. 2ter Bd. p. 594—603) nicht entgangen, der ihn mit Recht in ebenso nachdrücklichen als beredten Worten gegen die Läugner desselben vertheidigt und dabei gut darauf aufmerksam gemacht hat, wie Ephesus seit ältester Zeit ein Sitz alter Magierlehre gewesen (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 1330). Wir wollen das von Creuzer Gesagte nicht wiederholen, sondern darauf hinverweisend mehreres Andere in Kürze hinzufügen, was dazu dient, diesen Zusammenhang näher darzulegen, nachdem wir jedoch zuvor den geistigen Unterschied zwischen dem Grundgedanken Heraklits und dem der magischen Religionslehre nochmals ins Auge gefaßt haben. — Denn freilich können wir mit Creuzer vielleicht noch in die Worte, daß Heraklit „Zoroastrisch philosophirt habe", in gewisser Weise übereinstimmen, aber keinesfalls mehr in die von Creuzer unmittelbar daneben gesetzten, „daß er, Heraklit, gelehrt hat, wie der alte große Lichtlehrer Zerethoschtro, der Stern des Goldes" (p. 601). Und ebensowenig können wir uns mit den Worten Creuzers daselbst „diese Sätze alter Magierlehre und ephesischer Magierformeln, diese Symbole der alten Licht- und Feuertempel Vorderasiens, diese Mythen und Festhymnen des Priestersängers Olen durchdrang der tiefsinnige Philosoph von Ephesus mit seinem scharfen, tiefen Geiste und erweiterte sie zu einem Systeme von Philosophemen, nicht dialectisch, dies blieb dem späteren Plato vorbehalten, sondern priesterlich, bedeutsam, und im Charakter des delphischen Königs, der, wie Heraklitus selbst sagt, nicht redet, nicht verbirgt, sondern andeutet" einverstanden erklären, weder was das „Priesterliche", noch was die bloße Erweiterung jener Priesterdogmen anbetrifft, die bei Heraklit vorgegangen sein soll. Zu ersterer Behauptung verleitet Creuzer offenbar die, nicht priesterliche, wohl aber symbolische Form Heraklits, deren Beschaffenheit sowohl, wie ihre in seinem Gedankenstandpunkt selbst ge-

Digitized by Google

gründete Nothwendigkeit wir des Oefteren und zur Genüge dargethan zu haben hoffen. Noch weniger aber ist es eine bloße Erweiterung jener Sätze alter Magierlehre, die in der heraklitischen Philosophie vorgegangen ist; sie bildet vielmehr jene religiösen Anschauungen zu einem ganz neuen und durchaus originellen philosophischen Gedanken um, und wenn man auch vielleicht in einem gewissen philosophischen Sinne mit Recht sagen kann, daß jene religiösen Anschauungen in der That nichts Anderes, als die Ahnung dieses Gedankens und dieser somit ihr eigener geistiger Inhalt gewesen sei, so ist doch nicht zu vergessen, welche ungeheure geistige Kluft eine solche sinnliche Vorstellung und Ahnung eines geistigen Inhalts von seiner freien und begrifflichen Erkenntniß trennt.

Um dies [1]) an jener Theorie des Gegensatzes klar zu machen, die in der That sowohl das religiöse System des Magismus, als das philosophische Heraklits gleichmäßig beherrscht, werden folgende Bemerkungen genügen. In der persischen Religion sind die beiden entgegengesetzten Principien zwei Bestimmtheiten — und es ist hierfür gleichgültig, ob man sie nur als Bestimmtheiten des sinnlich-natürlichen Daseins oder auch als solche der innern ethischen Vorstellung faßt, Licht und Finsterniß, Gut und Böse. Bei Heraklit sind die beiden Gegensätze nicht solche äußere oder innere Bestimmtheiten, sondern sie sind wesentlich nur dies: ineinander überzugehen, sich zum andern zu machen. Sie sind Bewegungen, *ὁδοί*, nicht Bestimmtheiten, und jede dieser Bewegungen besteht nur darin, unabläßig in die entgegengesetzte umzuschlagen. — In der Lehre der Magier sind, was hiermit eng zusammenhängt, jene beiden Gegensätze, Ormuzd und Ahriman einander nur ausschließende abstracte Gegensätze. Heraklits ganzes System dagegen beruht darauf, daß die Gegensätze an sich selbst miteinander identisch sind. Er konnte sagen: eins ist der Weg nach Unten und nach Oben, ein und dasselbe ist das Sichtrennen und Sicheinigen, gut und böse, und so viele andere Sätze, in denen er diesen Cardinalpunkt seines Systems, die Identität der absoluten Gegensätze, unabläßig darzustellen bemüht war, eine Identität, die natürlich dem Magier, wenn er sie hätte von Ormuzd und Ahriman denken sollen, als das diametrale Gegentheil und die totale Aufhebung seiner Religion in ihrem innersten Gedanken erschienen wäre.

Alle weiteren mit der ganzen Unermeßlichkeit des Gedankens behafteten

---

1) Wie oben §§ 10. 11. an dem Unterschied der orphischen und heraklitischen Identität von Dionysos-Hades.

Digitized by Google

Unterſchiede ſind nur Conſequenzen der vorigen. Im religiöſen Syſtem der Magier bleibt Ahriman immer ein Gegenſatz, auf deſſen abſtracte Vernichtung ausgegangen wird, die auch wirklich zuletzt erreicht wird; er iſt ſomit in letzter Inſtanz ein blos Negatives und Unberechtigtes, das keine affirmative Bedeutung hat und aufgehoben werden ſoll und wird. Bei Heraklit dagegen iſt der Gegenſatz und das Negative dem göttlichen Leben ſelbſt immanent und unerläßlich und ſein eigenes Daſein und darum erſt iſt ſein Abſolutes wahrhafte Negativität und Proceß.

In der magiſchen Lehre fällt das Göttliche und Abſolute auf die eine Seite des Gegenſatzes, Ormuzd, der darum auch identiſch iſt mit dem Schöpfungswort Honover. Bei Heraklit iſt erſt die Einheit beider Gegenſätze das Abſolute, und gerade dadurch iſt dieſes die Idee des Werdens, des Proceſſes. Im Magismus iſt deshalb auch die Welt immerhin durch das Göttliche frei geſchaffen, wenn auch durch Entäußerung ſeiner. Bei Heraklit iſt ſie, wie er ſelbſt hervorhebt, nicht geſchaffen, ſondern geworden, reſp. vielmehr ſie iſt: nie aufhörendes Werden.

Mit Einem Wort, die magiſche Lehre verhält ſich hierin ganz ſo zur heraklitiſchen Philoſophie, wie die ſinnliche Vorſtellung vom Weſen des Gegenſatzes zu der wahrhaft begrifflichen und gedankenmäßigen, philoſophiſchen Erfaſſung deſſelben: d. h. die Kluft iſt an jedem Punkte unendlich; überall, wo die Identität zwiſchen beiden Syſtemen am größten zu ſein ſcheint, gerade da iſt vielmehr auch der totalſte Gegenſatz vorhanden. Man kann alſo gewiß nicht ſagen, daß Heraklit zoroaſtriſch gelehrt oder die Sätze der alten prieſterlichen Magierlehre nur erweitert habe. Aber gekannt hat er ſie, dies iſt bewieſen; ſie hat auf ihn als Bildungsferment eingewirkt; er hat in ihr eine Ahnung ſeines Gedankens gefunden und ſich deshalb mit Vorliebe vieler ihrer Formen bemächtigt, um jenen darin auszuſprechen und ſo hat ſie durch ihre Anſchauungen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Nachdem jener principielle Unterſchied dargelegt iſt, aus welchem ſich die entſprechenden Conſequenzen ſehr leicht für jeden einzelnen Punkt ergeben, mag nur noch Einiges in Kürze zuſammengeſtellt werden, was bei Heraklit vorzugsweiſe an die Magierlehre erinnert. Wenn Heraklit gegen Homer ſagt, daß dieſer mit ſeiner Verwünſchung des Streites der Geneſis des Alls ſelber fluche, weil mit dem Fortfallen des Streites alle Dinge verſchwinden würden, ſo tritt auch nach der Zendlehre mit der Beſiegung des Gegenſatzes, mit dem Sturze des Ahriman und ſeiner Verbrennung durch fließendes Erz und dem Opfer, welches darauf Ormuzd der Zeruane

Digitized by Google

Akerene, der ewigen und unbegrenzten Zeit bringt, der Schluß aller Dinge ein [1]).

An dieſe Zeruane Akerene erinnert es auch lebhaft, wenn in zwei Stellen des Sextus, von denen wir um ſo weniger begreifen, wie man ſie bisher in der Regel unbeachtet laſſen konnte, als ſie ein wahres Gedankenintereſſe bieten, nach Aeneſidemos berichtet wird, Heraklit habe die Zeit als das Erſte aller Dinge geſetzt, adv. Matth. X. 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὴν χρόνον Αἰνησίδημος, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, „ein Körper ſei die Zeit, ſagte Aeneſidemus, nach Herakleitos, denn nicht unterſcheide ſie ſich von dem Seienden ſelbſt und dem erſten Körper“ (cf. ib. 230 sqq.. wo beſtritten wird, daß Heraklit ein Körperliches als Erſtes geſetzt habe, reſp. daß das Princip nach ihm die Zeit ſei). Es kann für uns Heraklits Gedanken nur angemeſſen erſcheinen, wenn er die Zeit als erſten Körper ausgeſprochen hat. Sie iſt, wie das Feuer, reinſte daſeiende Einheit von Sein und Nichtſein; ſie iſt das Jetzt, das unmittelbar indem es iſt, vorübergegangen, aufgehoben und ſomit zu einem Nicht-Jetzt geworden iſt, welches aber wieder ſeinerſeits ebenſogut ein Jetzt iſt, wie das erſte. Die Zeit iſt alſo Continuität von Jetzt und Nichtjetzt, ſie iſt ganz derſelbe daſeiende Proceß, dieſelbe objective Dialectik, wie Feuer, Fluß ꝛc. Daß mit dieſer Auffaſſung der Zeit nichts Fremdes in Heraklit hineingetragen [2]) wird,

1) Die Zendaveſta von Kleuker Bd. I. p. 24 sqq. und Anhang Bd. I. Th. 1. p. 276—286 und Görres Mythengeſch. I. p. 235.

2) Dies zeigt ſich noch deutlicher in der Definition der Zeit, welche die Stoiker geben und in welcher ſie dieſes dialectiſche Weſen des Jetzt, ſofort Nichtjetzt zu ſein, ausdrücklich hervorheben, ohne jedoch der Sache gänzlich Herr zu werden. So lehrten ſie (cf. Plutarch. de comm. not. c. Stoic. p. 1081. D. p. 413 sqq. Wytt.), daß es nur eine zukünftige und vergangene Zeit, aber keine gegenwärtige gebe, weil: „das „Jetzt“ überhaupt nicht exiſtire“ (*τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι*). Wenn der Stoiker Archidemus daſelbſt ſagt: das Jetzt ſei ein Princip und die Einheit des Vergangenen und Zukünftigen (*ἀρχήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν*), ſo hebt er alſo nur ganz vortrefflich und in logiſcher Form den bei Heraklit ſchon vorhandenen dialectiſchen Inhalt des Zeitbegriffes als Einheit von Jetzt und Nichtjetzt, Sein und Nichtſein heraus. Und wenn daſelbſt Chryſippus im weſentlichen wieder ſagt: Vergangenheit und Zukunft beſtehe gar nicht, ſondern nur gegenwärtige Zeit (*„τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐκ ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑφεστηκέναι“ φησι „μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός“*), ſo iſt das eben nur ein ſcheinbarer Widerſpruch mit Archidemus, in der That aber ganz identiſch damit. Denn beidemal iſt das Jetzt als die dialectiſche Einheit ſeiner und ſeines Gegentheils geſetzt. Und ganz deutlich iſt jetzt ſowohl die Be-

Digitized by Google

zeigen die eigenen Worte jenes von Sextus aus Aeneſidemos gemachten Berichtes auf das Deutlichſte: *τὸ μὲν γὰρ. νῦν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μόναδα, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν· τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν, πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ, τοῦ χρόνου*", d. h. alſo: die Bedeutung der Zeit ſei das „Jetzt". Tag, Monat, Jahr ſeien nichts als die Vervielfältigung, d. h. als die Continuität dieſes Jetzt mit ſich ſelbſt. Die Einheit dieſer perennirenden Continuität des Jetzt — die Ausdehnung[1]) — mit der Monas, der ideellen Einheit des einfachen Zeitmomentes, ſei nichts Anderes, als die *οὐσία*, die Weſenheit des Seins ſelbſt.

In der That iſt jene wie dieſe: als perennirendes Daſein geſetztes Nichtſein, daſeiende reine Einheit von Sein und Nicht.

Wenn Sextus bald darauf (ib. 230 sqq.) nochmals erwähnt, daß nach den Heraklitikern die Weſenheit der Zeit körperlich ſei (*σωματικὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ χρόνου*), ſo glauben wir, daß dies, trotz der bald darauf folgenden Beſtreitung dieſer Anſicht als einer wirklich heraklitiſchen durch Sextus, dennoch ganz conſequent von Heraklit geſagt werden konnte[2]). Die Zeit war ihm, wie auch das ſinnliche Feuer, eine erſte und reinſte Erſcheinung des Geſetzes von der Einheit des Gegenſatzes von Sein und Nicht, das ſich durch Alles hindurchzieht. Aber ſie war ihm nicht dieſes Geſetz ſelbſt, eben weil

---

deutung als der durchaus heraklitiſche Urſprung von der ſtoiſchen Definition der Zeit, wenn wir ap. Plut. Plac. I, 22. hören: „die meiſten Stoiker ſagen, das Weſen der Zeit ſei die Bewegung" (*τὴν κίνησιν*). So ſind auch jetzt die Widerſprüche bei den Stoikern darüber, ob die Zeit körperlich oder unkörperlich ſei, von ſelbſt klar.

1) Man ſieht, daß dieſe begriffliche Auffaſſung der Zeit ſofort den Begriff des Raumes erzeugt und mit ihm, der dieſelbe Continuität iſt, in dieſer Hinſicht identiſch iſt. Dieſe innere Identität der Begriffe von Zeit und Raum iſt auch der Grund, weshalb uns Damascius (de princip. cap. 125. p. 384. ed. Kopp.), ſich hierbei auf Eudemos berufend, berichten kann, von den Magiern hätten die Einen den Raum, die Andern die Zeit für das noch ungeſchiedene nur im Denken zu faſſende Weſen des Alls gehalten (*οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον κτλ.*), während von der Bezeichnung des Urweſens als Raum ſich gegenwärtig in den Zendſchriften keine Spuren zu finden ſcheinen.

2) Deshalb definirt auch Chryſippus bei Phaedrus de nat. Deor. p. 17. Peters. den Zeitgott *Χρόνος* als *ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον* „den herausſondernden (zum realen Unterſchied, — den Begriff des Körperlichen bei Heraklit — auseinandertretenden, was der Epheſier *διαφερόμενον* nennt) Lauf des Fluſſes",

Digitized by Google

sie schon eine Daseinsform desselben, wie auch das Feuer war. Alles aber außer jenem Einen sich durch Alles hindurchziehenden Logos selbst, mußte somit Heraklit als ein Bestimmtes und somit Körperliches gelten. Die Zeit sei körperlich und dennoch Erstes, heißt also bei ihm nichts, als daß sie die erste Verwirklichung jenes Princips, daß sie schon ein Dasein desselben, aber nicht das Princip selbst war [1]).

Wenn daher Sextus im Verlauf seiner eigenen Beweisführung, daß die Zeit nicht körperlich sein könne, sagt (ib. 232 [2]): „Und diejenigen, welche sagen, nach Heraklit sei das Erste kein Körper, sind nicht gehindert dabei die Zeit zu meinen (nämlich sie für das Erste bei Heraklit zu halten), wenn aber die Zeit nach Heraklit der erste Körper war, so wären sie dadurch auch gehindert worden, die Zeit zu meinen; nicht also ist das Sein (τὸ ὄν) nach Heraklit die Zeit; vielmehr ist es nach ihm Luft, wie Aenesidemos sagt", — so ist schon in dem ersten Satze dieser Stelle Wahres und Falsches durcheinander geworfen, denn richtig und interessant ist der Bericht, daß es Solche gab, die behaupteten, das Erste bei Heraklit sei kein Körperliches. Diese theilten also auch offenbar den vielverbreiteten Irrthum nicht, daß das Feuer dem Heraklit Princip aller Dinge, ἀρχή, sei. Diese waren also zu der richtigen Einsicht vorgedrungen, daß das wahre Princip bei Heraklit weder Feuer noch Zeit, noch Luft, noch irgend ein Körper, sondern das selbst unkörperliche Gesetz alles Seins sei.

Die Meinung dieser vereint sich daher sehr wohl damit, daß von Heraklit die Zeit als erster Körper in dem oben erörterten Sinne bezeichnet werden konnte.

So consequent und gedankenmäßig demnach auch jene Auffassung der

---

Wenn also Plato bei Plut. Plac. I, 21. die Zeit als „Auseinandertreten (Abstand) der Bewegung der Welt" „διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως" definirt, so dürfte schon hier die wesentliche Identität dieser Definition mit dem ἐκκριτικος ῥόος klar sein.

1) Vgl. das physische Wesen der Zeit bei Heraklit § 23. 26., von welchem sowohl die platonische als stoische Definition der Zeit sich blos als der logische Ausdruck desselben erweisen werden.

2) καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, οὐ κωλύονται χρόνον νοεῖν· εἰ δέ γε χρόνος ἦν τὸ πρῶτον, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, σῶμα, κἂν ἐκωλύοντο τὸν χρόνον νοεῖν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν, κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ἐστὶ χρόνος· τό, τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν ὡς φησιν ὁ Αἰνησίδημος. Das Letzte ist nun freilich wieder in mehr als einer Hinsicht falsch. Den Grund dieses Mißverständnisses werden wir bei der Elementarlehre näher sehen.

Digitized by Google

Zeit bei Heraklit erſcheint, ſo erinnert dieſelbe doch umſomehr an die Zeruane Akerene der Zendlehre, als auch dieſe daſelbſt (cf. Tychsen. Comment. Soc. Gotting. Vol. XI. p. 130 sq.) nicht als Gott erſcheint, wie ſie auch nicht die höhere Einheit der beiden Gegenſätze, ſondern die der Entfaltung des Gegenſatzes vorangehende zwar gedachte, aber noch als indifferent gedachte Einheit des Daſeins bedeutet (cf. Damascius l. l.).

Nach dieſen Parallelen kann auch die Heraklit ſo beſonders geläufige und von ihm vorzugsweiſe beliebte Darſtellung ſeines Princips als Feuer gewiß nicht ohne Verbindung erſcheinen mit der ſo großen Rolle, welche dieſes Element in der Zendlehre bekanntlich ſpielt (ſiehe Herod. III, 16. *Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι πῦρ*, vgl. Brisson. Regn. Pers. II, 14. und Emèric David, Jupiter ou Recherches etc. I. p. 171.). Noch weit beſtimmter aber tritt dieſer Zuſammenhang dann hervor, wenn man berückſichtigt, daß die Zendlehre zuerſt unterſcheidet zwiſchen dem ſinnlichen, materiellen Feuer und einem präexiſtirenden unkörperlichen und gleichſam intellectuellen Urfeuer, eine Unterſcheidung, von der ſich uns bei der Feuer- und Elementarlehre auf das poſitivſte zeigen wird, daß ſie bei Heraklit nicht nur gleichfalls ganz ebenſo Statt hatte, ſondern auch daß ſie einen der wichtigſten Punkte für ſein richtiges Verſtändniß bildet, deſſen Ueberſehen die Urſache war von allen Mißverhältniſſen, zu denen ſein Feuer die Veranlaſſung gegeben hat. Es wird jetzt vielleicht ſchon aus dem Allgemeinen ſeiner Philoſophie klar ſein, jedenfalls aber im phyſiſchen Theile zur Evidenz gebracht werden, daß ihm jenes reine und unſinnliche Feuer (das „nicht untergehende", wie er es bezeichnet zu haben ſcheint), nichts anderes geweſen iſt, als der ideelle Begriff des Feuers, die Idee des Werdens als ſolche, das reine und allgemeine unſinnliche Geſetz der abſoluten Einheit und Vermittlung von Sein und Nichtſein; alſo daſſelbe, was ihm die unſichtbare Harmonie iſt, d. h. die gedachte, noch durch kein ſinnliches Sein gehemmte Einheit und Vermittlung. Es wird ſich zeigen, daß nur in dieſem Sinne, als reine Idee des Werdens genommen, bei ihm das Feuer die Stelle des oberſten und durch Alles hindurchgehenden Principes, der *ἀρχή*, eingenommen haben kann[1]): daß dagegen das materielle,

1) Daher die analogen beiden Arten des Feuers bei den Stoikern, ignis artificiosus und inartificiosus, über welche man ſehe Villoison, Comment. de Theologia Physica Stoicorum in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Oſann p. 507 sqq. Wir ſagen, daß dies ignis artificiosus analog, aber nicht identiſch

Digitized by Google

wirklich erscheinende Feuer ihm nur die erste und reinste Verwirklichung, das sinnliche Bild jenes reinen Feuers gewesen ist. Ganz so wird nun aber in der Zendlehre (s. Zendaveſta von Kleuker I. p. 44 sq., cf. Izeschn. Ha. XXXVI. T. I. p. 126, Bun-Deh. T. III. p. 55 und Anhang II. 1. p. 127), das materielle Feuer als ein Bild des Urfeuers und als aus diesem geworden dargestellt. Es wird dieses Urfeuer ferner (s. Kleuker a. a. O. und I. p. 143—157. cf. Anhang Bd. II. T. 2. p. 51) das Band der Einigung zwischen Ormuzd und der unbegrenzten Zeit[1]) und der Saame genannt, aus dem Ormuzd alle Wesen geschaffen hat, Ausdrücke, die sich zum Theil wörtlich (z. B. die Bezeichnung als Saame) in dem wiederfinden, was Heraklit nach Fragmenten oder Berichten von seinem kosmogonischen, das Princip aller Dinge bildenden Feuer gesagt hat. Gewiß sind wir weit entfernt davon, zu behaupten, daß die dunkle Vorstellung, welche der Parse mit jenem Urfeuer verband, inhaltlich irgendwie mit dem heraklitischen Gedanken, dem Gesetze des Werdens, identisch gewesen sein sollte; es spricht sich vielmehr in jenem Urfeuer der Zendlehre, dem auch ein Urwasser, Urlicht, also eine Präformation der Elemente überhaupt zur Seite steht, nur der Idealismus der parsischen Religion aus, wie er für die sinnliche Vorstellung vorhanden sein konnte. Aber Das wollen wir behaupten, daß, zumal nachdem Heraklits historischer Zusammenhang mit der Magierlehre und seine Kenntniß derselben erwiesen ist, jene Unterscheidung zwischen einem materiellen und einem Urfeuer und der Gebrauch des Feuers im Sinne dieses Urfeuers als Symbol für sein absolutes und weltbildendes Gedankengesetz — als auf dem Boden jener parsischen Anschauungen erwachsen und als aus dem Einfluß jener Magierlehre hervorgegangen betrachtet werden muß.

Auch für die Elementarlehre Heraklits enthält die Zendreligion manche

---

mit dem ideellen Feuer Heraklits ist; denn dessen intelligibles logisches Feuer wird in dem ignis artificiosus als physische Lebenskraft mißverstanden und aufgefaßt.

1) Oder es wird Izeschn. Ha. XXXVI: „kräftigwirkendes (vgl. das stoische ignis artificiosus, πῦρ τεχνικόν) Feuer seit Urbeginn der Dinge und Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen" genannt. Die Thätigkeit ist auch die Grundanschauung des Worts in der Zend-Aveſta. Es wird als beständig wirkend und sich bewegend gedacht und als „bis zur Auferstehung von dieser Welt im Lauf zum Himmel (von dem es ausgegangen) zurückkehrend", Jescht-Favard. XCIII. Card. 24. T. II. p. 258. Klouk.; ebenso heißt es Si-rouzé T. II. p. 293 Das „des Gang in der Höhe ist" ꝛc.

Digitized by Google

nicht undeutliche Anklänge. Nicht darauf wollen wir uns berufen, was uns Herodot (I, 131.) von der Elementarverehrung der alten Perser erzählt: „Die Perser opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Waſſer, den Winden, dieſen allein opfern ſie von Alters her“; ein Bericht, in welchem wir theils eben ſo viel abweichende, theils in Bezug auf das Aehnliche viel zu allgemeine, auch anderwärts wiederkehrende Züge ſehen, um eine beſondere Analogie mit Heraklit darin finden zu können. Wohl aber darauf wollen wir uns berufen, daß bereits in der Zendlehre die beſtimmte Anſchauung von dem directen Gegenſatze zwiſchen Feuer und Waſſer bedeutungsvoll hervortritt; jenes, das Feuer, iſt männlich, dieſes weiblich[1]); aus der Vereinigung beider iſt das Licht entſtanden, wie alles Gedeihen in der Natur aus ihnen entſpringt (S. Kleuker a. a. O.[2]).

Endlich aber können wir nicht umhin, unſere Ueberzeugung noch über einen ganz beſonders hauptſächlichen, an Conſequenzen nicht unfruchtbaren Punkt auszuſprechen, in welchem der Einfluß der Zendlehre und ihrer Anſchauungen auf Heraklit nach unſerer Anſicht unverkennbar iſt und folgenreich fortgewirkt hat. Wir haben ſchon oben darauf hinverwieſen, wie Schleiermacher bereits darauf aufmerkſam gemacht hat, daß das Wort λόγος, — welches doch in ſeiner urſprünglichſten Bedeutung

---

1) Vgl. für Heraklit § 21.

2) Es frägt ſich ſelbſt, ob nicht etwas an heraklitiſche Elementarlehre merkwürdig anklingendes zu finden iſt in dem intereſſanten Bericht des Plutarchus de prim. frigido p. 950. F.: bei den Perſern wäre es die größte und, wenn ſie angewandt würde, unablehnbare Anflehung (τῶν ἱκετευμάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαραίτητον) geweſen, wenn der Flehende Feuer nahm und in einen Fluß ſteigend drohte, das Feuer in das Waſſer zu entlaſſen (τὸ πῦρ ἐς τὸ ὕδωρ ἀφῆσειν); er erlangte dann unweigerlich, worum er bat; es erlangend aber wurde er beſtraft um der Drohung (διὰ τὴν ἀπειλήν) willen „ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην“. Man überſetzt dieſe Stelle ſtets „weil ſie eine gegen das Geſetz und gegen die Natur geſchehende ſei“ (z. B. Wyttenbach. naturae contrariam). Aber es muß zweifelhaft erſcheinen, ob dies richtig iſt, da Plutarch dann ja gar keinen Grund hatte, ſtatt einfach παρὰ νόμον καὶ φύσιν zu ſagen, mit der Präpoſition abzuwechſeln und ſtatt des energiſcheren παρὰ das ſchwächere κατὰ, welches auch nur ſeltener als jenes dieſen feindlichen Sinn hat, zu ſetzen. Es frägt ſich alſo, ob man κατὰ und den Genitiv nicht in ſeiner urſprünglicheren Bedeutung und der Richtung auf eine Sache, der Beziehung auf etwas auffaſſen und demnach überſetzen ſoll „weil ſie eine gegen das Geſetz und nach der Natur hin (i. e. mit Beziehung auf die Natur hin geſchehende Drohung, weil in der Natur, an der ja Ahriman vorläufig noch Theil hat, dies Verlöſchen des Feuers wirklich ſtattfindet) geſchehende ſei.

Digitized by Google

„Wort“ heißt — von Heraklit zu allererſt in dem Sinne von Vernunft gebraucht worden ſei. Wir haben aber auch bereits oben (ſ. p. 325 sqq.) durch Fragmente und Berichte nachgewieſen, wie wir hoffen, und werden dies ſpäter noch durch ſpäter zu betrachtende Bruchſtücke erheblich beſtätigen können, daß auch die Bedeutung Vernunft im formellen und ſubjectiven Sinne durchaus nicht zureicht, ſondern daß *λόγος* (wenn es nicht eben ſeine unmittelbarſte Bedeutung: Wort hat, wie in dem Bruchſtück bei Stobäus, ſ. p. 344) bei Heraklit immer durchaus objectiv gefaßt werden muß und jenes Eine die Weſenheit des Alls bildende und die Welt durchwaltende Geſetz alles Daſeins, das Geſetz der Welteinrichtung bedeutet, kurz daſſelbe, was in den Verbindungen *λόγος δἰκων τοῦ παντός* oder *λόγος οἰκονομῶν τὰ πάντα* nur explicirter hervortritt. Allein wie erklärt ſich dieſe bei genauer Betrachtung höchſt auffällige Eigenthümlichkeit Heraklits, das die Welt und alles Daſein regierende Geſetz durch *λόγος* „das Wort“ zu bezeichnen? Die von Schleiermacher (p. 476) zum Zwecke dieſer Erklärung gemachte Annahme einer Ableitung von *λέγω* ſammeln, löſt die Schwierigkeit gewiß nicht und iſt ſchwerlich richtig. Denn zuvörderſt würde der Begriff des Sammelns, wenn ihn Heraklit ſogar mit *λόγος* wirklich verbunden hätte, durchaus nicht im Stande ſein, den Gebrauch dieſes Wortes für jenes Geſetz des Daſeins zu erklären. Denn dieſes Geſetz iſt dem Heraklit nicht ein aus den einzelnen Exiſtenzen Geſammeltes und Abſtrahirtes, ſondern umgekehrt, der heraklitiſchen Philoſophie, die deshalb als objectiver Idealismus bezeichnet werden muß, iſt alles empiriſche Daſein nur aus jenem Einen und unſichtbaren Geſetze geworden. Ferner ſteht der Ableitung von *λέγω*, ſammeln, die allgemein angenommene und offenbar richtige Herleitung des Wortes von der Bedeutung „ſprechen“ entgegen, und ebenſowenig findet ſich irgendwo eine Spur davon, daß Heraklit mit *λόγος* den Begriff von Sammeln verbunden habe.

Wie erklärt ſich alſo dieſer befremdliche und zugleich an ſo tiefen Anſchauungen reiche Gebrauch des „Wortes“ für das kosmogoniſche Princip, für das weltbildneriſche, allem Einzelnen Daſein gebende und es regierende Geſetz?

Es erklärt ſich — durch die hiſtoriſch nachgewieſene Kenntniß Heraklits von dem parſiſchen Religionsſyſtem und die hierdurch in ihm erweckten Anſchauungen. Nach der Zendlehre iſt (ſ. Zendaveſta von Kleuker T. I. p. 3 und p. 5 sqq.) das Ewige ſeinem Weſen nach Wort. Das Wort „Honover“ iſt das Schöpfungs- und Geſetzeswort, welches vom Throne des Guten gegeben und durch welches Alles ent-

Digitized by Google

ſtanden iſt und alle Weſen geſchaffen worden ſind (ſ. Kleuker ib., Iz. Ha. XIX. Th. I. p. 107 [1]). Selbſt das Urfeuer, Urwaſſer und Urlicht ſind erſt durch das Wort geworden, welches Ormuzd noch jetzt unabläſſig fortſpricht durch alle Ewigkeit, welches nach ihm von den Izeds des Himmels, von den Amshaspands und den Feruers durch die ganze Natur fortgeſprochen wird als der fortwirkende Quell alles Lebens. Es wird genannt das heilige, reine, ſchnell wirkende, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geſchaffenes, das vortrefflichſte Wort, Lichtquell, Grund der Thätigkeit; Ormuzd ſelbſt iſt identiſch mit dieſem Wort; ſein weſentlicher Name iſt „vortreffliches Wort“ [2]); und darum heißt er Grund und Mittelpunkt aller Weſen, Allkraft, reiner Grundkeim, abgemeſſene Weisheit, Wiſſenſchaft und Geber der Wiſſenſchaft (es iſt hier eine ähnliche Identification des Subjectiven und Objectiven, die im Heraklitiſchen ἓν τὸ σοφόν hervortritt), Der, der alles ſiehet, Richter der Gerechtigkeit, König, und ausdrücklich „das Wort von Allem ꝛc.“ [3])

---

1) „Zoroaſter fragte Ormuzd und ſprach: O Ormuzd, in Herrlichkeit verſchlungen, gerechter Richter der reinen Welt, die Du trägſt, welches iſt das große Wort, von Gott geſchaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war und Waſſer war und Erde war und Heerden und Bäume und Feuer, Ormuzd's Sohn (!) war; ehe reine Menſchen und Dews ꝛc., ehe die ganze Welt war und alle Gaben und alle reingeſchaffenen Ormuzdskeime? Dies ſage mir deutlich.

Ormuzd antwortete: Der reine heilige ſchnellbewegliche Honover (Wort) — ich rede Dir deutlich, o Sapetman Zoroaſter, war vor Himmel und Waſſer und Erde ꝛc. ꝛc.

Bete, o Sapetman Zoroaſter, meinen reinen Honover, wenn Sprache Dich verläßt und Du ohne Hoffnung biſt ꝛc. Führe, wenn Du reden kannſt und Tage der Geſundheit haſt, Honover im Munde ꝛc. ꝛc. Lies wohl dies große Wort, das war vor Schöpfung des Himmels und der Erde und des Waſſers ꝛc. Dies Wort, das lebendig war, ehe reine Geſchöpfe und Amhaspandskörper geboren worden. — Ich ſelbſt, in Herrlichkeit verſchlungen, habe dies Wort geſprochen mit Größe und alle reine Weſen, die ſind und geweſen ſind und ſein werden, ſind dadurch gemacht und in Ormuzds Welt gekommen. Noch jetzt ſpricht mein Mund dieſes Wort in aller ſeiner Weite fort und fort und Ueberfluß vervielfältigt ſich ꝛc. ꝛc.

2) Wie in der oben p. 340, 1. angeführten ganz heraklitiſirenden Stelle des Epictet. Enchirid. c. 31. T. III. p. 35. Schw. Gott, nachdem er eben als διοικοῦν τὰ ὅλα geſchildert, mit dem Ausdruck ἡ ἀρίστη γνώμη bezeichnet wird.

3) Vgl. p. 185. 186. „Mein Name iſt das Jetzt. Mein Name iſt das Alles und Halter des Alles“ ꝛc. Mein Name iſt: der alles weiß; der das Beſte weiß; Urheber von allem. Mein Name iſt das Wort von Allem“ ꝛc.

Digitized by Google

(Kleuker, Jescht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183 sq.). Das Gesetz selbst ist durch dies Wort entstanden. Ja, das Gesetz und Wort sind selbst identisch; denn das Gesetz ist nur der Körper, durch welchen das himmlische Wort sich geoffenbaret hat (Si-ruzé. Mansrespand. T. II. p. 292 Kleuk.). Das Gesetz wird deshalb „Wort Ormuzd's" und ebenso das himmlische Wort „Gesetz der Mazdeiesnans" angeredet, und als diese Verkörperung des von Ormuzd gesprochenen Wortes heißt das Gesetz Zoroasters darum Zendaveſta, lebendiges Wort (s. Kleuker ib. I. p. 36.).

Diese Anschauung vom Worte als des Schöpfungs- und Gesetzeswortes, als des weltbildnerischen Princips und des zugleich fortwirkenden, alles Dasein erzeugenden und beherrschenden Gesetzes, fand Heraklit in der persischen Religion vor, und hat sie stricte in den Ausdruck λόγος übertragen. Der speculative Inhalt seines weltregierenden Gesetzes ist ihm eigenthümlich, der Gedanke desselben, das Werden begriffen als die processirende Identität von Sein und Nichtsein, ist ihm durchaus originell, aber das Aussprechen dieses ihm nach seinem entwickelten Inhalt unaussprechlichen Gesetzes als Wort, als Logos des Alls, ist dem magischen Religionssysteme entlehnt, respective durch die Kenntniß desselben in ihm hervorgerufen. Wenn der Perser Ormuzd, „abgemessene Weisheit, Wissenschaft und Geber der Wissenschaft", wenn er ihn „das Wort von Allem" nannte, so ist das dieselbe Bezeichnung, die Heraklit auf sein absolutes, weltbildendes und welterhaltendes Gesetz überträgt, wenn er es das „Eine Weise", den allein „die Welt regierenden Ausspruch" (γνώμην, ἥτε οἴῃ κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων s. oben § 15.) und das das All durchwaltende, sich durch Alles hindurchziehende Wort nennt. Könnte noch ein Zweifel darüber sein, daß sein Logos als Gesetz des Alls nicht von Sammeln, sondern von der Bedeutung Wort abzuleiten ist und somit jenen persischen Ursprung hat, so wird sich dieser Zweifel vielleicht schon durch das eben berührte Fragment beim Diogenes hier beseitigen, da für die weltleitende γνώμη in demselben keine der Ableitung des Logos von Sammeln entsprechende Bedeutung, wohl aber die dem Logos als Wort ganz verwandte von Ausspruch, Sentenz zu Gebote steht, welche wir schon oben bei der Uebersetzung des Bruchstücks gewählt und begründet haben.

Vorzugsweise aber wird diese Verbalbedeutung des Logos bei Heraklit bestätigt durch die hohe Stellung, welche der „Name" in seiner Philosophie einnimmt, worüber wir auf die spätere ausführliche Erörterung (§ 35.) verweisen müssen. Hier genüge es, wieder an jenes Fragment

Digitized by Google

zu erinnern, in welchem das Eine Weise oder das Absolute „der Name des Zeus“ genannt wird, der „allein ausgesprochen werden nicht will und will.“

Eine frappante Parallele aber bietet hierzu wiederum die Zend-Aveſta. Das himmliſche Wort, welches Alles geſchaffen hat und fort und fort ſchafft, iſt ſelbſt zugleich Name. Es iſt Ormuzd's Name. Zoroaſter frägt Ormuzd[1]): „O Herrlichkeitverſchlungener Ormuzd, gerechter Richter der reinen Welt, — — welches iſt das Wort der Vortrefflichkeit und Erhabenheit? Das triumphirende Wort? Lichtquell? Grund der Thätigkeit? ꝛc. ꝛc. und er erhält von Ormuzd zur Antwort:

„Mein Name, o Sapetman Zoroaſter, Name der Unſterblichkeit, Name der Vortrefflichkeit. — Das Wort der Herrlichkeit und Erhabenheit! Wort des Sieges! Quell des Lichtes! Grundkraft der Thätigkeit“ ꝛc. ꝛc. Und Zoroaſter ſpricht: „Lehre mich dieſen Namen in ſeiner vollen Weite, o reiner Ormuzd, dieſen über alles großen, himmliſchſten, reinſten Namen, Grundkraft der Thätigkeit, der ſchlägt und triumphirt (wie etwa Heraklit περιγίνεται ſagt, ſ. p. 310), Geſundheit giebt“ ꝛc. Und nun ſehe man die unendliche liturgiſche Reihe von Definitionen, in welchen Ormuzd ſeinen Namen aufrollt und von welchen wir nur einige anführen wollen:

„Mein Name iſt: Liebe gefragt zu werden.

Mein Name iſt Verſammlung, — Grund und Mittelpunkt aller Weſen.

Mein Name iſt allvermögende Kraft.

Mein Name iſt reiner Grundkeim aller guten Ormuzdgeſchöpfe.

Mein Name iſt Verſtand, höchſte Weisheit, Wiſſenſchaft, Geber der Wiſſenſchaft.

Mein Name iſt: Der nie müde wird; der Alles ſiehet.

Mein Name iſt Quell der Geſundheit, Richter der Gerechtigkeit.

Mein Name iſt Geſundheit; giebt ſie im höchſten Sinne.

Mein Name iſt König.

Mein Name iſt Großer.

Mein Name iſt Glanz, — höchſter Glanz.

Mein Name iſt Vielſchützer, — Beſtſchützer.

Mein Name iſt Weitſeher, — Weitſchauendſter.

Mein Name iſt der Weg zeigt und Menſchen bekleidet.

Mein Name iſt Richter der Gerechtigkeit; Beſchützer; Ernährer.

1) Jeſcht-Ormuzd LXXX. T. II. p. 183. Kleuk.

Digitized by Google

Mein Name ist: Der Alles weiß, der das Beste weiß; Urheber von Allem.

Mein Name ist das Wort von Allem.

Mein Name ist König des Ueberflusses.

Mein Name ist: Der nicht trügt.

Mein Name ist: Der nicht betrogen werden kann.

Mein Name ist: Das Alles und Halter des Alles.

Mein Name ist: Reiner Wille des Guten" ꝛc. ꝛc.

Im Parsismus wie bei Herakleitos ist also das Absolute wesentlich Name.

Im Parsismus ist das absolute „Wort", schlechthin identisch mit dem „Namen" (des Göttlichen). Und auf das genaueste ebenso ist bei Heraklit in jenem Bruchstück vom Einen Weisen sein absoluter λόγος, Wort, unmittelbar identisch mit dem Namen des Zeus*). Und wenn es mit einer mystischeren Richtung in anderen Religionen eng zusammenhängt, den Namen Gottes als einen nicht nur unaussprechbaren, sondern auch als einen solchen, der nicht ausgesprochen werden soll, als ein ἀπόῤῥητον aufzufassen, so ist es ein im innersten Geiste der zoroastrischen Gottesanschauung, deren wesentlichster Grundzug gerade die Idee der Thätigkeit, der Offenbarungs- und Selbstverwirklichungstrieb des Absoluten ist, ebenso tief begründeter Zug, daß hier dieser Name Gottes, das absolute Wort, unaufhörlich ausgesprochen werden will und soll. Es ist ein Hauptdogma des zoroastrischen Religionsgebäudes, daß nur durch das continuirliche Aussprechen dieses Namens, des Wortes „Honover", welches von Ormuzd und seinen Geistern ununterbrochen durch die ganze Natur hindurch gesprochen wird, die Schöpfung erhalten und das Böse vernichtet wird; und dieses unaufhörliche Aussprechen des göttlichen Namens ist ebenso für die Menschen Pflicht. „In der Welt, die durch meine Macht gehalten wird, — sagt Ormuzd, — predige diese Namen, o Sapetman Zoroaster, lies sie, sprich sie Tag wie Nacht; sei gestanden und setze Dich, oder erhebe Dich vom Sitzen; umgürte Dich mit dem Kosti oder entlöse ihn; wandle aus einem Ort, aus einer Stadt, einer Provinz, oder komme in ein Land, — allezeit predige meine Namen." „Willst Du, Zoroaster, kränken und schmettern, Dewsmenschen und Magiker und Peris, Dews, die ohnmächtig, taub und blind machen, zweifüßige Schlangen ꝛc., so sprich meinen Namen in

*) Vgl. jetzt p. 341 sqq. So erledigt sich also auch hier die von Bernays gefühlte Schwierigkeit, vgl. p. 27 sq. und § 35.

Digitized by Google

seiner vollen Weite Tage wie Nächte" ꝛc. Und gerade so wie dies ununterbrochene Aussprechen des Namens Gottes in der Zendavesta ein Hauptdogma in kosmischer wie ethischer Hinsicht und absolute Bedingung alles Bestehens und aller Erkenntniß ist, — ganz so wird von Heraklit in jenem Fragmente das Eine Weise, der „Name des Zeus", das Wort genannt, welches einerseits „allein ausgesprochen werden will". Und wenn er, beides in Einen Satz verbindend, im directen Gegensatz hinzufügt, daß es auch dasjenige sei, welches allein nicht ausgesprochen werden will, so zeigt sich hieran nur an einem Beispiele mehr, wie Heraklit die ihm (Cap. II.) zugewiesene Stellung zu den verschiedenen Religionen des Orients einnimmt, die Anschauungen und Dogmen derselben als Material seines speculativen Denkens und Darstellens frei auszubeuten [1]).

---

1) In der Individualität Heraklits prägt sich auf das markigste in Bezug auf die religiösen Speculationen des Orients jene welthistorische Stellung aus, welche ein ebenso geistvoller als umfassender moderner Forscher, indem er sich gegen die Kritiker ausspricht, welche noch immer den griechischen Geist für einen „in barbarischer Wildniß aufgewachsenen Autodidakten" halten möchten, dem griechischen Genius im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu den Völkern des Orients mit Recht zuweist. Diese Stellung läßt sich nicht trefflicher charakterisiren als mit dem schönen Vergleiche jenes Gelehrten, „daß die Griechen in dieser wichtigen Periode (— es ist die Rede von der Periode des Thales, des Pythagoras, ꝛc.) die Gelehrsamkeit der Barbaren aller Orten wie reifes Korn in ihre Scheuern sammelten zu neuer Aussaat auf ihrem eigenen triebkräftigen Boden" (Lepsius, die Chronologie der Aegypter T. I. p. 55.). Wie total verschieden bei Herakleitos die Frucht von jener Aussaat, wie durchaus originell und selbständig der von ihm producirte Gedanke war, wie seine Kenntniß der religiösen Anschauungen des Orients nur als geistiges Bildungsferment überhaupt auf ihn einwirkte und keine jener religiösen Vorstellung und Lehren **als solche** — wie sie in jenen Religionen vorhanden war — sich bei ihm wiederfindet, ist wiederholt näher nachgewiesen worden. — Nicht ganz ebenso verhält es sich mit Pythagoras. Von diesem ist seit lange sein receptives Verhältniß zum Orient anerkannt. Allein wenn dem Pythagoras auch durchaus nicht eigenes Denken abgesprochen werden soll, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er sich von Herakleitos gerade dadurch unterscheidet, daß er die ihm vom Oriente überlieferten religiösen Vorstellungen (z. B. Unsterblichkeit, Seelenwanderung ꝛc. ꝛc.) als solche acceptirte und beibehielt, wie er sie vorfand, sie untereinander verbindend und combinirend, während der Epheser sie vielmehr in ihren inneren speculativen Gedankengehalt auflöste und aufhob und sie nur als Material der Darstellung und Verkörperung seines eigenen treibenden speculativen Begriffes gebrauchte. Wer die Natur des Gedankens und die Geschichte der Philosophie und Religionsphilosophie der Völker kennt, wird weder über das Stattfinden dieses Unterschiedes, noch über seine tiefe Bedeutsamkeit in Zweifel sein können. Bei dieser Scheidelinie aber, welche, nach der vorgetragenen Ansicht, Herakleitos von Py-

Digitized by Google

Die Anſchauung des Abſoluten als Wort und als Name, — und es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, wie identiſch dies beides iſt, — iſt alſo für Heraklit wie für den Parſismus weſentlich und bei beiden übereinſtimmend.

Dieſe Wortbedeutung des heraklitiſchen Logos iſt ſomit nur die Beſtätigung für den von uns ſchon oben (p. 325, 3. vgl. p. 122, 1.) geführten und ſeitdem durch alles Folgende wohl zur Gewißheit erhobenen

---

thagoras — und in ihnen nicht nur zwei Männer, ſondern zwei hiſtoriſche Standpunkte des philoſophirenden Geiſtes überhaupt — trennt, muß es von hohem Intereſſe ſein, zu hören, wie ſich Herakleitos ſelbſt über Pythagoras äußert, und dabei zu finden, daß ſeine Kritik dieſen in der That nach den beiden eben angedeuteten Seiten ſeiner Stellung erſcheinen läßt. Denn in einem Bruchſtücke, welches wir an ſeinem Orte (§ 31.) näher betrachten werden, geſteht einerſeits Herakleitos dem Pythagoras rühmend zu, daß „Pythagoras, des Mneſarchos Sohn, Forſchung (*ἱστορίην*) getrieben hat am meiſten von allen Menſchen". Worte, in denen, da *ἱστορίη* hier ſchwerlich in einem andern Sinne zu nehmen iſt, als eingezogene Kunde und die in dem Einziehen ſolcher Kunde beſtehende Forſchung, Heraklit wohl kaum etwas anderes meint — denn bei den Griechen gab es damals ſchwerlich ſolche Kunde einzuziehen — als die von Pythagoras aus dem Oriente geholten Kunden und Ueberlieferungen aller Art. Es dürfte vielleicht nicht ohne Intereſſe ſein, zu bemerken, daß wir hier alſo Herakleitos dem Pythagoras ein Lob ſpenden ſehen, welches genau demjenigen entſpricht, das wir Herodot den Aegyptern ertheilen hören, II, 77: *μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα, λογιώτατοί εἰσι μακρῷ τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμην*, Worte, welche nach Vorgang von Bunſens treffender Bemerkung (Aegypten I. p. 25.) Lepſius (Chronologie I. p. 40.) ſchön überſetzt, es ſeien die Aegypter „die bei weitem unterrichtetſten Menſchen von allen die er kennen gelernt, indem ſie unter allen Menſchen am meiſten für die Erinnerung aufbewahren", und dahin interpretirt, es bezögen ſich jene Worte nicht allein auf geſchichtliche Ereigniſſe, ſondern auf alle aufbewahrungswürdige Erfahrungen, und Herodot meine, ſie ſeien das literateſte Volk. Wie hier Herodot von den Aegyptern ſagt, daß ſie die am meiſten von allen *μνήμην ἐπασκέοντες* ſeien, ſo ſagt Heraklit von Pythagoras (— auch die Art, wie ihn Heraklit mit Hekatäus und Heſiod, mit einem Dichter und einem Geſchichtſchreiber zuſammenſtellt, deutet darauf hin), daß er am meiſten von allen *ἱστορίην ἤσκησε*, d. h. Kunde einzog von allen ſolchen Erfahrungen aller Art, wie ſie nach Herodot die Aegypter am meiſten für die Erinnerung bewahrten. Aber Heraklit fügt auch hinzu „und er machte ſeine Weisheit zu einer Vielwiſſerei und ſchlechten Kunſt". Was Heraklit dem Pythagoras in dieſen Worten vorwirft, iſt, wenn wir nicht irren, nichts Anderes, als Ekleticismus, iſt eben nur das, daß er die verſchiedenen allüberallher aus dem Orient geſchöpften religiöſen Traditionen und Vorſtellungen, ſtatt ſie in ihren Begriff aufzulöſen, als ſolche beſtehen läßt und zu einem philoſophiſchen Lehrgebäude verbindet; vgl. § 31.

Digitized by Google

Nachweis, daß bereits bei Heraklit, und zwar bei ihm zuerſt, der Logos als Typus der Exiſtenz, als die vorbildliche Idee der Welt erſcheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Herakleitos, — der ja auch ausdrücklich den Logos als Demiurg (ſ. bei Stobäus oben p. 325. 329.) hinſtellt, — die Quelle des platoniſchen Logosbegriffes zu ſuchen iſt, der ſich bekanntlich von Plato zu Philo[1]) und endlich zu Johannes fortgepflanzt hat.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß ſchon Hugo Grotius dieſe Wortbedeutung des heraklitiſchen Logos gefühlt haben muß, wenn er ſagt (Prolegom. in Stob. p. LV. ed Gaisf.): „Certe *περὶ τοῦ λόγου* Heraklitus quaedam scripserat cum Christianorum sensu congruentia, ut ex hoc Amelii Platonici loco apparet *καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡρακλειτος ἀξιώσειε κτλ.* (ſiehe oben). Man vgl. denſelben Grotius de veritate relig. Christ. I. § XVI. nota 2., wo er zu dieſer Stelle die Worte Tertullians (Apolog. c. 21, p. 19) anzieht: apud vestros quoque sapientes *λόγον*, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum etc.

Ganz wie Tertullian, ſpricht ſich Lactantius (Inst. div. IV, 9. p. 291) ed. Dufresne darüber aus: melius Graeci *λόγον* dicunt quam nos verbum, sive sermonem; *λόγος* enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignoraverunt. Siquidem Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis *λόγον* praedicat quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat etc.

Villoiſon in ſeiner gelehrten Abhandlung über die phyſiſche Theologie der Stoiker (in der Ausgabe des Cornutus von Fr. Oſann, p. 439 sqq.) hält gleichfalls, wenn auch, ohne näher auf den Gedankeninhalt dieſer Anſchauung des Epheſiers einzugehen[2]), an der Bedeutung „Verbum" des demiurgiſchen herakleitiſchen Logos feſt, auf den er mit Recht den Logos der Stoiker in allen ſeinen Formen als *λόγος*, *λόγος κοινός*,

---

1) Wenn Philo den Logos *παπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων* nennt, ſo iſt dies noch wörtlich dieſelbe Bezeichnung, welche uns ſo oft bei Heraklit begegnet (mit *διοικῶν*, *διήκων* oder *διέπων* ꝛc. verbunden).

2) In letzter Analyſe wird ſich übrigens auch uns dieſelbe erſt in § 35. ergeben.

Digitized by Google

λόγος σπερματικός zurückführt[1]). Außer den angeführten Stellen führt Villoiſon noch die Worte des Justinus Martyr. (Apolog. I, 46. p. 330. ed. Colon.) an: τὸν Χριστὸν τὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς und meint, daß Juſtinus dieſe ausgezeichnete Ehre dem Herakleitos wegen des Logosbegriffes deſſelben widerfahren laſſe. Es können jedoch die Worte des Juſtinus, wie zumal der Schluß derſelben (καὶ οἱ ὅμοιοι) zu zeigen ſcheint, auch in einem beſchränkteren blos ethiſchen Sinne genommen werden[2]).

Iſt es nun auch im Allgemeinen in der Wiſſenſchaft eine lange anerkannte Thatſache, aus welchen Quellen Johannes ſeinen Logosbegriff geſchöpft hat, ſo möge es doch erlaubt ſein, dieſe Unterſuchung mit der Bemerkung zu ſchließen, daß wenn die obigen Anſchauungen der Zendlehre vom „Worte“ feſtſtehen und wenn ferner feſtſteht, daß Epheſus ſeit je ein alter und vorzugsweiſer Sitz perſiſcher Magierlehre geweſen iſt (ſ. Creuzer Symbol. II. p. 597; Lobeck Aglaoph. p. 1330 sqq.), und wenn nun dazu eine alte Tradition (bei Irenäus, Adv. haer. 3, 1.) behauptet, daß das Evangelium Johannis in Epheſus geſchrieben worden ſei, durch die Zuſammenreihung aller dieſer Punkte ein ſpecielles und beſonders helles Licht auf das vierte Evangelium und ſeinen berühmten Eingang fällt: Im Anfang war das Wort![3]) —

Dies ſind die hauptſächlichſten Spuren des Einfluſſes, welchen die

---

1) Das Verdienſt dieſer Abhandlung um Heraklit beſteht gerade darin, daß Villoiſon bei manchen Einzelheiten der ſtoiſchen theologiſchen Phyſik nachweiſt, wie die Stoiker, um mich Villoiſons Ausdruck (p. 459.) zu bedienen „κατὰ πόδα“ Herakleitos gefolgt ſind.

2) Nämlich als auf die ethiſche Lebensrichtung Heraklits gehend, wie es bei Epictet heißt, Enchirid. c. 15. T. III. p. 17. ed. Schw.: ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλὰ καὶ ὑπεριδῇς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων· οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο, wozu Simplic. Comm. in Ench. T. IV. p. 199. ed. Schweigh. erklärt: θεῖοι γὰρ οἱ κατὰ τὸ ἄκρον καὶ ἐξηρημένον τὸ ἐν αὐτοῖς διαζήσαντες· τὸ γὰρ πανταχοῦ ἄκρον, θεῖον, ὅτι πάντων ἀκρότατον θεός.

3) An das bekannte Geſtändniß des heiligen Auguſtinus (confess. VII. c. 13 sqq.), daß er gerade durch die Schriften der Platoniker von der johanneiſchen Lehre vom Logos überzeugt worden ſei — und Plato ſelbſt hat Begriff wie Ausdruck erſt von Heraklit entlehnt — braucht hier nur erinnert zu werden.

Digitized by Google

magiſche Religionslehre und ihre Kenntniß auf die Darſtellungsweiſe Heraklits und auf ſeine Anſchauungen im Einzelnen ausgeübt hat, und deren Grenzen wir oben hinreichend ſorgfältig gezogen zu haben glauben.

Weitere derartige Zuſammenhänge nachzuweiſen, müſſen wir Solchen überlaſſen, welche gründlichere Kenner der perſiſchen Religionsurkunden und ſie in der Sprache der Originalien zu leſen befähigt ſind*).

---

*) Wie ſehr ſich die oben dargelegte Anſicht von der von Gladiſch (Religion und Philoſophie, Breslau 1852) — und ebenſo in Bezug auf die heraklitiſche Benutzung des aegyptiſchen Stoffes von der von Roeth (Geſch. der abendl. Philoſophie) — unterſcheidet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Digitized by Google

§ 17. Unterſchied der Δίκη und Εἱμαρμένη.

Wir kehren von dieſem Excurſe zu der Δίκη zurück, die uns in dem letzten Fragment beſchäftigte und von der wir beſtrebt waren, nachzuweiſen, daß ſie dem Heraklit nichts Anderes iſt, als ſeiende Negativität, alſo daſſelbe was Krieg, Harmonie ꝛc., d. h. eine Form ſeines abſoluten Princips, aber nach der negativen Beziehung deſſelben auf das Einzelne aufgefaßt. Ganz deutlich tritt dies in dem bereits p. 115 sq. aus Origenes angeführten und erörterten Fragment hervor: „*Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα*“. „Man muß wiſſen, daß der Krieg das Gemeinſame und die Dike (d. h. das der Exiſtenz zukommende Recht) der Streit iſt, und daß Alles entſteht nach dem Geſetz des Streites und nach ihm ſich verwendet“. Denn ob man nun der von uns nach der Schleiermacher'ſchen Vermuthung angenommenen Textesverbeſſerung beitritt, oder ob man ſie, wie Schleierm. fürchtet (p. 419) zu kühn findet, immer geht das aus dem Bruchſtück unzweifelhaft hervor, daß die Dike mit dem Krieg und Streit identiſch iſt, d. h. daß wie der Krieg das kosmogoniſche Princip, der Vater aller Dinge iſt, deshalb auch das Recht aller Exiſtenz kein anderes ſei, als eben dieſelbe, die reale Aufhebung und Vernichtung alles Einzelnen nach ſich ziehende, Identität des Gegenſatzes von Sein und Nicht, der es auch ſein Daſein verdankt. Und ſchon bei der erſten Erörterung des Fragments iſt, worauf wir rückverweiſen müſſen, ausführlich gezeigt worden, daß das von Schleierm. unverſtändlich gefundene *χρεώμενα* nichts Anderes iſt, als eine ſehr deutliche und echte Beſchreibung deſſen, daß die Dinge nur nach demſelben Geſetze, durch das ſie entſtanden und das alſo ihr an ſich ſeiendes Recht bildet, auch in ihrer Wirklichkeit verwaltet und aufgehoben werden; daß alſo das dem Einzelnen wirklich zukommende Recht, die Dike, kein anderes ſein kann, als die Aufhebung durch denſelben Streit, durch den es auch geworden iſt. „Denn Alles, was entſteht, iſt werth, daß es

Digitized by Google

zu Grunde geht". Das *χρεώμενα* (*κατ' ἔριν*), d. h. die ihre Aufhebung herbeiführende Verwaltung der Dinge nach dem Gesetze des Streits ist also die eigentliche Seite und Thätigkeit der Dike.

So erschien sie schon in dem Fragment von der Sonne.

So erscheint sie noch deutlicher in einem erst später vollständig anzuführenden und näher zu erörternden Fragment (bei Clemens Strom. V. c. 1.), „und die Dike wird ergreifen die Lügen-Verfertiger und Zeugen", ein Fragment, welches die Bedeutung der Dike um so klarer nachweist, als wir sehen werden, daß diese „Lügen-Zeugen und Verfertiger" nicht Subjecte, sondern die trügerisch ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne sind.

Bedeutungsvoll tritt endlich noch einmal der „Name der Dike" auf. Clemens hatte von der Strafe gesprochen und fährt fort (Strom. IV. c. 3. p. 205. Sylb. p. 586. Pott.): *καλῶς οὖν Ἡράκλειτος, „Δίκης ὄνομά, φησιν, οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν"*, „und schön sagt Heraklit „„nicht einmal den Namen der Dike würden sie kennen, wenn dies nicht wäre"". Es ist allerdings wahr, daß es ein merkwürdiger Zufall sein müßte, wenn Clemens die Worte *εἰ ταῦτα μὴ ἦν*, die er gerade brauchte, auch schon so bei Heraklit vorgefunden haben sollte, weshalb wir sie auch nicht bestimmt als Heraklit zugehörig hervorgehoben haben. Allein wenn nur, woran nicht zu zweifeln, der Vordersatz ganz wörtlich angeführt ist, so kann in der That nicht viel Anderes gefolgt sein. Und auch der Zusammenhang des Sinnes kann wohl nur der gewesen sein, daß wenn die Dike sich nicht thatsächlich zeigte und äußerte in der wirklichen Negation und Aufhebung der Einzelheit, — diese Negation des aufsichbeharrenden Einzelnen, welche ihm wie wir bei seinen ethischen Fragmenten noch näher sehen werden das Grundprincip des Gerechten ausmachte, den sich selbst und die Dinge für ein Beharrendes haltenden und an diesem Beharren festhalten wollenden Menschen nicht einmal dem Namen nach bekannt sein würde, so daß der Menschen Lehrmeister in der Gerechtigkeit der ihnen dieselbe zur Anschauung bringende — Untergang ist.

Wenn so die Gerechtigkeit die negative Beziehung des heraklitischen Absoluten auf das Existirende und Einzelne ist, so kann es doch bei Heraklit keine blos negative Bestimmung geben. Dies ist der heraklitischen Philosophie, wie wir oft gesehen haben, nach ihrem innersten Gedanken durchaus wesentlich und zeigt sich auch an dem Begriff der Dike. Ist dieser die Negation des Einzelnen, so ist — und dies liegt schon in dem Gedanken der Umwandlung, der *μεταβολή* überhaupt — gerade mit dem Nichtsein des Einen und durch dies Nichtsein das Sein des Andern

Digitized by Google

nothwendig gegeben. Gerade durch die Aufhebung des Einen kömmt die Exiſtenz des Andern zu Stande. Der Begriff der heraklitiſchen Dike ſchlägt daher ſofort in den Begriff der Nothwendigkeit um, welche das Nichtſein des Einen mit dem Sein des Andern verknüpft. Dieſe Verknüpfung gerade, welche das Poſitive, die Exiſtenz, als durch ihr Gegentheil, das Negative, nothwendig bedingt zu faſſen weiß, iſt der innerſte Begriff der heraklitiſchen Nothwendigkeit, der εἱμαρμένη, die darum ein Band genannt werden kann, welches — der tiefere Begriff des Cauſalnexus — nicht zwei ſeiende Dinge, ſondern das Beſtehen des Einen mit dem Nichtſein des Andern zuſammenbindet. Daß dies in der That der Begriff der heraklitiſchen Nothwendigkeit, daß dieſe alſo nur die poſitive Seite der Dike iſt, zeigt zunächſt die heraklitiſche Stelle des Plato (Theaetet. p. 160. b.) „ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ“. „Die Nothwendigkeit bindet die Weſenheit des Seins zuſammen“. Ebenſo wird von ihm im Kratylos[1]) die ἀνάγκη als ein Band, δεσμός, definirt. Ja in den Worten daſelbſt: δεσμὸς ζώῳ ὁτῳοῦν, ὥστε μένειν ὁπουοῦν, πότερος ἰσχυρότερός ἐστιν, ἀνάγκη ἢ ἐπιθυμία, „welches Band iſt wohl das ſtärkere für jedes Lebende, damit es irgendwo bleibe, die Nothwendigkeit oder das Verlangen“, tritt auf das Deutlichſte dieſe Auffaſſung der ἀνάγκη als des poſitiven und das Einzelne erhaltenden Momentes hervor, und wie ſie eben nur als ſolche Beſtehen verleihende und erhaltende Macht ein Band genannt wird. Heraklit iſt alſo die Quelle jener den Stoikern ſo geläufigen Auffaſſung, welche die εἱμαρμένη, die rerum omnium necessitas, als Band und Verknüpfung, illigatio, ausſpricht. So nannten die Stoiker nach dem falſchen Plutarch, Placit. I, 28. die εἱμαρμένη „εἱρμὸν αἰτιῶν, τούτεστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον“. „Verknüpfung (Reihe) der Urſachen, d. h. Anordnung und unüberſchreitbare Verbindung“ und bei demſelben Berichterſtatter, ib. I, 27., angeordnete Verflechtung der Urſachen, συμπλοκὴν αἰτίων τεταγμένην. So bezeichnet ſie Marc. Anton. X, 28. kurzweg als τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν, als „unſere Verknüpfung“ und zwar an einer Stelle, wo dies dem Sinne nach unſern Untergang bedeutet[2]), über den er tröſtet und von dem er nicht will, daß wir ihn wie ſchreiend zur Schlachtbank geſchleppte Schweine erleiden.

---

1) p. 403. C. p. 103. Stallb.

2) „ὅμοιον (nämlich wie ein ſolches ſchreiend abgeſchlachtetes Thier) καὶ ὁ ὀλιμώζων ἐπὶ τοῦ κλινιδίου μόνος σιωπῇ τὴν ἔνδεσιν ἡμῶν, d. h. alſo, unſer Untergang iſt ja nur unſere Verknüpfung, durch die unſer Geſchlecht ꝛc. beſteht. Es

Digitized by Google

So ſetzt derſelbe Autor X. 5 ἐπιπλοκὴ αἰτίων für die εἱμαρμένη, indem er denſelben Troſt giebt, daß wir auch bei theilweiſer Negation, bei Unglücksfällen, eingedenk ſein ſollen, wie dies Negative auch poſitiv iſt, wie wir nur aus derſelben uns jetzt negativen Verknüpfung der Dinge auch unſere Exiſtenz überhaupt empfangen haben: „Was Dir auch zuſtoße, es war Dir von Ewigkeit her ja beſtimmt und dieſelbe Verflechtung der Urſachen ſpann von Ewigkeit her zuſammen ſowohl Dein Beſtehen überhaupt, als auch das Zuſtoßen dieſes Ereigniſſes“. Dieſelben Stoiker erklärten aber auch, was beſonders bezeichnend iſt und nicht wenig beſtätigend für die Bedeutung, die wir der εἱμαρμένη bei Heraklit angewieſen haben, Zeus ſelbſt als die εἱμαρμένη (ſ. Eustath. p. 695. ad Il. VIII. 18 sq.). Ebenſo wie in den bereits bezogenen Stellen und noch deutlicher vielleicht tritt jene Verknüpfung des Poſitiven und Negativen, die nach uns den Gedanken jenes „Bandes“ bildet, in der Erklärung hervor, die Cicero giebt, divinat. I. 55: „Fatum autem id appello quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignit“. In series, im Begriff der Reihe, liegt bereits und zunächſt die Aufhebung und das Aufgehobenſein des Einzelnen. Dieſen zunächſt negativen Sinn der Reihe hebt Seneca hervor in den Beiworten, die er ihr ertheilt, Epist. 77: Series invicta et nulla mutabilis ope illigat et trahit. Aber dieſe negative Macht iſt es, die ſelbſt vielmehr productiv, hervorbringend und das Einzelne ſchaffend iſt, „rem ex se gignit“, wie es deshalb bei Cicero weiter heißt, und dieſe nothwendige Verknüpfung von Entſtehen und Vergehen, von dem negativen und poſitiven Weſen der Reihe iſt eben der Nexus, den Cicero deshalb auch die Berührung oder die Gemeinſchaft der Dinge, ipsa rerum contagio nennt, de fato c. 4, p. 570 ed. Moser. (Noch andere Stellen ſiehe bei Gataker ad M. Ant. l. l. und Creuzer Dionysus, Heidelberg 1809, p. 72—74, wo auch auf die heraklitiſirende Stelle des Plato Sympos. p. 74. W. „ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι hingewieſen und Creuzer zu Cicero de nat. Deor.

liegt in der ἔνδεσις die fataliſtiſche Nothwendigkeit des Untergangs, aber zugleich die poſitive, Anderem Daſeingebende, Seite darin, durch die wir ſelbſt unſere Exiſtenz empfingen, die Hinweiſung auf dieſe Wechſelwirkung, und das ſich gegenſeitige Bedingen des Entſtehens und Vergehens, weshalb anſtatt der negativen Beſtimmung „Untergang“ oder der allgemeineren und formellen Beſtimmung „Nothwendigkeit“ ἔνδεσις geſagt und ſo der poſitive Inhalt der Nothwendigkeit hervorgehoben wird. Die Ueberſetzung von Caſaubonus miserius mortalis vita hujus verfehlt daher den Gedanken, und die an ſich richtige von Gataker fato nos illigari drückt ihn nicht beſtimmt genug aus.

Digitized by Google

I, 20. p. 92.). — Was wir durch dieſe Stellen zu beſtätigen geſucht haben, iſt, daß dem Heraklit die Nothwendigkeit, wie ſchon aus den erſtangeführten Worten des Theaetet ſich ergiebt, das die Weſenheit des Seins Zuſammenbindende, daß ſie ihm ein Band, δεσμός, iſt, daß die Bedeutung dieſes Bandes die Verknüpfung des Negativen mit dem Sein iſt [1]), daß die heraklitiſche Nothwendigkeit ſomit nur daſſelbe was auch ſeine Δίκη, nur in poſitiver Wendung iſt, nämlich die Seite des Abſoluten, welche durch die Vermittlung des Negativen ſelbſt dem Einzelnen Daſein und Beſtehen verleihet.

Es iſt nun gewiß von nicht geringem Intereſſe, zu ſehen, wie es die genau dieſen Begriffsmomenten entſprechende, dem gewöhnlichen Bewußtſein fremde, Vorſtellung iſt, welche wir noch in den heutigen orphiſchen Hymnen mit δεσμός verbunden finden. Im XIII. orphiſchen Hymnus auf Kronos (p. 274. ed. Herrm.) heißt es von dieſem Gotte:

„ὃς ὀαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὖξεις ἔμπαλιν αὐτὸς
ὀεσμοὺς ἀῤῥήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον".

„Der Du alles verzehrſt und alles auch wieder vermehreſt
Der unzerbrechliche Bande Du ſchlingſt ums unendliche Weltall.
(Ueberſetzung von Dietſch.)

Dieſe gedoppelte und gegenſätzliche Beziehung des Kronos zur Welt, dieſe Verknüpfung ſeines negativen Weſens mit ſeinem poſitiven, der Vernichtung ſelbſt mit der Geburt, als deren Einheit er geprieſen wird, werden alſo die „unzerbrechlichen Bande" genannt, die Kronos um die Welt ſchlingt, der er gerade durch dieſes, an jedes Nichtſein ein neues Sein bindende, unzerreißliche Band Unendlichkeit und Beſtehen gewährt. Die „Bande" ſind daher immer (auch wo die Verknüpfung mit dem Negativen in den Hintergrund tritt), das, wodurch die Exiſtenz ihr Beſtehen hat [2]).

1) Plato ſagt nicht: ἡ ἀνάγκη τὰ ὄντα συνδεῖ, dies wäre die gewöhnliche Verſtandesvorſtellung von dem Cauſalnexus, in welche die Stoiker allerdings, ſelbſt wo die ſpeculative Natur der Begriffsmomente aus ihren Erklärungen hindurchſchimmert, nur zu oft verfielen, die Vorſtellung, nach welcher ein Einzelnes und Seiendes ein anderes zur Folge hat, ohne ſelbſt darin aufgehoben zu ſein. Plato ſagt vielmehr ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ: die Weſenheit des Seins, die Subſtanz, iſt aber ſelbſt ſchon im heraklitiſchen Sinne das allgemeine Werden, welches an ſich ſowohl die beſtändige Negation alles Seins, als auch die Fülle alles Inhalts iſt. Beide Seiten zuſammenſchließend, iſt es die Nothwendigkeit, welche Sein und Nichtſein ineinanderbindend das Daſein der einzelnen Beſtimmtheit durch das Nichtſein der andern zu Stande bringt und ſo dem Einzelnen reelles Beſtehen verleiht.

2) So z. B. in dem 87. Orph. Hymn. auf den Tod p. 352. ed. H. „ἧκε' ἄν ἐκλύης φύσεως κεκρατημένα δεσμά".

Digitized by Google

Noch merkwürdiger aber, und nur in diesem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen, ist es, wenn Bakchos, von dem wir oben (§ 10. 11.) gezeigt haben, worauf wir hier rückverweisen müssen, daß er dem Heraklit die Personification des Momentes des realen Daseins war, im XLVII. Orph. Hymnus [1]) (p. 310 ed. H.), geradezu als „das Band aller Dinge", *δεσμὸς ἁπάντων*" apostrophirt wird

„ἔστησεν κρατερούς βρασμούς γαίης ἀποπέμψας
ἧνικα πόρφορος αὐγὴ ἐκίνησεν χθόνα πᾶσαν
πρηστῆρος ῥοίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἁπάντων".

„Und abwendend gestillt der Erde gewaltigen Aufruhr
Als aufflammende Glut ringsum erschüttert das Erdreich
Unter des Blitzstrahls Wucht; ein Band erhub er sich Allem".
(nach Dietsch.)

Denn daß *δεσμὸς ἁπάντων* hier schlechterdings nur in kosmischem Sinne [2]) genommen werden muß, ist von sich selbst klar und nach allem, was oben a. a. O. darüber gesagt worden ist, wäre es überflüssig, noch etwas hinzufügen zu wollen.

---

1) Wir haben schon oben p. 251 sq. von diesem Hymnus darauf aufmerksam gemacht, wie er Bakchos als Beendiger der kosmischen Feuer-Periode, resp. wie es nach Plutarchs Bericht über die heraklitisch-orphische Theologie auszudrücken wäre, als Umwandlung des reinen Apollo-Stadiums, des Moments oder Stadiums der negativen Einheit in das des realen unterschiedenen Daseins erscheinen läßt.

2) Es ist hiernach, zumal nach jenen *δεσμοὺς ἀῤῥήκτους* im 13. Hymnus, auch klar, daß der von Schelling (Gottheiten von Samothrace, Anm. 119., cf. ib. p. 40.) aus allgemeineren Gründen ausgesprochene Tadel über die zu Orph. Argon. v. 468. 469. ed. Herrm.:

ζαθέην Σαμοθρήκην
Ἔνθα καὶ ὄρκια φρικτὰ θεῶν, ἄῤῥηκτα βροτοῖσιν

von Herrmann nach Brunk gemachte doppelte Aenderung von *ἄῤῥηκτα* in *ἄῤῥητα* und von *ὅρκια* in *ἄργια* (— beide Aenderungen hängen freilich eng zusammen —) ganz berechtigt ist; vgl. dazu das von A. Mai dem Eunapius vindicirte und ohne seinen Namen bei Suidas gelesene Fragment desselben (Eunap. ed. Bonn. p. 107): *Ἀρβαζάκιος Ἴσαυρος — — ἦν μὲν ἐξ Ἀρμενίας τοῖς τρισὶν ἅμα συγκατειλημμένος πάθεσιν ὥςπερ ἡφαιστείοις δεσμοῖς ἀῤῥήκτοις καὶ ἔμενε γε ἐν αὐτοῖς ἔμπεδον· ταῦτα δὲ ἦν ἐρωτομανία καὶ μέθη καὶ πλεονεξία* (cf. Orph. Lap. v. 255.).

Ende des ersten Bandes.

00568646

Digitized by Google

Druck von Duncker & Weidling in Berlin.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google